Abhandlungen -

Königlich Bayerische Akademie der ...

ABHANDLUNGEN

DER

PHILOSOPHISCH-PHILOLOGISCHEN CLASSE

DER KÖNIGLICH BAYERISCHEN

AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

NEUNZEHNTER BAND.

IN DER REIHE DER DENKSCHRIFTEN DER LXIV. BAND.

MÜNCHEN 1892.
VERLAG DER K. AKADEMIE
IN COMMISSION BEI G. FRANZ.

Digitized by Google

AKADEMISCHE BUCHDRUCKEREI VON F. STRAUB IN MÜNCHEN.

Digitized by Google

Inhalt des XIX. Bandes.

I. Abtheilung (1890—1891). Seite

Aristoteles in den Alexanderdichtungen des Mittelalters. Von *Wilhelm Hertz* 1

Etymologie des Balūčī von *Wilhelm Geiger* 105

Die Abfassungszeit der ägyptischen Festkalender. Von *Georg Friedrich Unger* 155

Die athenische Spruchrede des Menander und Philistion. Von *Wilhelm Meyer* aus Speyer 225

II. Abtheilung (1891).

O Roma nobilis. Philologische Untersuchungen aus dem Mittelalter von *Ludwig Traube* 297

Lautlehre des Balūčī mit einem Anhange über Lehnwörter im Balūčī von *Wilhelm Geiger* 397

Psychologie und Erkenntnistheorie. Von *Carl Stumpf* 465

III. Abtheilung (1892).

Der Mondschein der Sâṃkhya-Wahrheit, Vâcaspatimiçra's Sâṃkhya-tattva-kaumudî in deutscher Uebersetzung, nebst einer Einleitung über das Alter und die Herkunft der Sâṃkhya-Philosophie von *Richard Garbe* . . . 517

Die Notation der Alexandrinischen Philologen bei den griechischen Dramatikern. Von *Adolf Roemer* 629

Das Wachsthum der Energie in der geistigen und organischen Welt. Von *M. Carriere* 683

147539

Digitized by Google

Digitized by Google

Aristoteles

in den

Alexanderdichtungen des Mittelalters.

Von

Wilhelm Hertz.

Digitized by Google

Digitized by Google

Fast alles, was mittelalterliche Sage und Dichtung von Aristoteles zu berichten wissen, betrifft sein Verhältnis zu Alexander. Es war natürlich, dass diese in der Geschichte einzige Tatsache, die Verbindung des grössten Denkers mit dem grössten Helden, die Augen der Nachwelt mit besonderem Zauber anzog und die Erzähler beschäftigte. Wenn wir uns über die Stellung, welche Aristoteles als poetische Gestalt in der Erzählungsliteratur des Mittelalters einnimmt, unterrichten wollen, werden wir also zunächst auf die grossen Alexanderdichtungen hingewiesen. Im Folgenden soll der Versuch gemacht werden, seinen Spuren in den Denkmälern der Alexandersage nachzugehen und die dort von ihm handelnden Erzählungen in Bezug auf Ursprung und Verzweigung näher zu betrachten.

1. Aristoteles als Lehrer Alexanders.

Nach den Zeugnissen der Alten hatte der junge Alexander vor der Berufung des Aristoteles viele Erzieher und Lehrer, unter denen als die obersten Leonidas und Lysimachos namhaft gemacht werden.[1]) Alle aber traten gegen den Stagiriten zurück. Dieser geschichtliche Sachverhalt spiegelt sich auch in den Alexanderdichtungen wieder, wo in den Angaben über die Lehrer Alexanders Aristoteles bald als einer unter mehreren, bald als einziger genannt wird.

Die älteste Alexanderdichtung des Abendlandes ist, abgesehen von dem unvollständigen Abecedarium aus dem 9. Jahrhundert,[2]) der alt-

1) Plutarch, Alex. 5. Vgl. Stahr, Aristotelia, Halle 1830, I, 89. Geier, Alexander und Aristoteles, Halle 1856, 9 ff

2) Zarncke, Ueber das Fragment eines lateinischen Alexanderlieds in Verona. Berichte der ph. hist. Cl. der sächs. Ges. der Wissenschaften XXIX, 57 ff. 1877. P. Meyer, Alexandre le Grand dans la litt. franç. du moyen âge, Paris 1886, II, 44 ff.

Digitized by Google

französische Roman des Alberic von Besançon, noch aus dem 11. Jahrhundert. Leider sind uns nur die ersten 105 Verse erhalten. Das Fragment bricht in der Aufzählung der Lehrer Alexanders ab und zwar unmittelbar vor dem Verse, in welchem Aristoteles eingeführt werden sollte. Der eine Meister, so wird berichtet,[1]) unterwies ihn in der Schrift und lehrte ihn Griechisch und Latein, Hebräisch und Armenisch; der zweite übte ihn in den Waffen, der dritte in der Gesetzeskunde und Rechtsprechung, der vierte in Saitenspiel und Gesang; der fünfte lehrte ihn, wie man das Land vermesse und wie weit es vom Himmel zum Meere sei. — Hier endet die Handschrift. Dass als sechster Aristoteles noch übrig war, beweist die deutsche Bearbeitung des französischen Gedichts vom Pfaffen Lamprecht (um 1125), der ganz genau die von Alberic aufgezählten Lehrer anführt, aber in die nicht sehr geschickte Aufzählung bessere Ordnung gebracht hat. Der erste Meister hat auch bei ihm die Sprach- und Schriftkunde; dann aber folgt als zweiter der Musiklehrer, als dritter der Lehrer der Geometrie. An der vierten Stelle schaltet er Aristoteles als den Lehrer der Astronomie ein:

der vierde meister, den er gewan,
daz was Aristotiles der wise man.
er lêrtin al die chundicheit,
wie der himel umbe gêt,
unt stach ime die list in sînen gedanc
zerchennen daz gestirne unt ouch sinen ganc,
dâ sich die vergen mit pewarent,
dâ si in dem tiefen mere varnt.[2])

Der fünfte Meister lehrt ihn die ritterlichen Uebungen, wie er sich im Kriege halte und vor den Feinden sich bewahre; der sechste endlich lehrt ihn die Rechtspflege.

Die Sechszahl der Meister geht auf die Urquelle aller mittelalterlichen Alexanderdichtung, den um 200 n. Chr. in Alexandria aufge-

1) P. Heyse, Romanische Inedita, Berl. 1856, 6. Stengel, La cancun de St. Alexis, Marb. 1882. 79. P. Meyer, Alexandre le Grand I, 7. Vgl. Miller in der Zeitsch. f. deutsche Philol. X, 3. Alwin Schmidt, Ueber das Alexanderlied des Alberic, Bonn 1886, 6. 32.

2) Vorauer Hdsch. v. 189 ff. Vgl. Strassburger Hdsch. 219 ff. Lamprechts Alexander, h. v. Kinzel, Halle 1884. p. 40. 41

Digitized by Google

zeichneten griechischen Roman des Pseudo-Kallisthenes, zurück. Alberic benützte für seine Angabe die ältere lateinische Uebersetzung dieses Werkes von Julius Valerius (vor 340) und zwar deren abgekürzte Fassung, die sogenannte Epitome, welche schon vor dem 9. Jahrhundert den vollständigen Text zu verdrängen begann. Da werden neben dem Pädagogen Leonidas aufgezählt: Polinicus als Lehrer der Literatur, Alcippus als Lehrer der Musik, Menecles als Lehrer der Geometrie, Anaximenes als Lehrer der Redekunst und gleichfalls als letzter, aber als Lehrer der Philosophie *Aristoteles ille Milesius.*[1]) Das ist die genaue Wiedergabe des griechischen Originals,[2]) wo hier, wie auch an einer späteren Stelle,[3]) nach der ältesten, der Pariser Handschrift A, der einzigen, welche uns trotz ihrer Unkorrektheit den ursprünglichen Charakter des Werkes zeigt, Aristoteles als *Μιλήσιος* bezeichnet wird.[4]) Die armenische Uebersetzung aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts, welche vielfach dem ursprünglichen Texte des Originals näher steht als alle Handschriften und Uebersetzungen, macht Aristoteles gar zum Malteser: „Die Philosophie lehrte ihn Aristoteles, der Sohn des Nikomachus, der Stagirit, aus der Stadt Melite."[5]) Auch die wahrscheinlich noch ältere syrische Uebersetzung nennt unter den sechs sehr entstellten Namen „Aristoteles von Melaseus"[6]) oder „Milosius".[7]) Es wird also das Beiwort *Μιλήσιος* schon im ältesten Text des griechischen Romans gestanden haben, und allem Anscheine nach gehörte es ursprünglich zu dem unmittelbar vorhergenannten Anaximenes, den man mit dem jonischen Philosophen zusammenwarf.[8]) Es liegt also

1) Julii Valerii Epitome, h. v. J. Zacher, Halle 1867, 17, 1. Vgl. Julius Valerius I, 13. 16, in C. Müllers Pseudo-Kallisthenes, Paris 1846, p. 13. 15.

2) L. I, 13. Ausg. v. C. Müller p. 12.

3) L. I, 16, C. Müller p. 15.

4) S. die schlecht überlieferte Stelle unter den Lesarten bei C. Müller p. 12 f. u. J. Zacher, Pseudo-Kallisthenes, Halle 1867, 90. Das mittelgriechische Gedicht der Markusbibliothek machte daraus *Μιλήσιος· φιλοσοφίας Μιλήσιος μέγας Ἀριστοτέλης* v. 581. W. Wagner, Trois poèmes grecs du moyen-âge, Berl. 1881, 73. Die Leidener Hdsch. hat *Ταιώτης*, eine Entstellung für *Σταγειρίτης*, wie auch eine jüngere Hand am Rande bemerkt. Meusel in Fleckeisens Jahrb. Supplementb. V, 714.

5) J. Zacher, Ps.-Kall. 89.

6) Nach der englischen Uebersetzung von Perkins im Journal of the American Oriental Society, IV, 386.

7) Römbeld, Beitr. zur Gesch. u. Kritik der Alexandersage, Hersfeld 1873, 48.

8) Die letztere Verwechslung begegnet uns auch, worauf schon C. Müller aufmerksam gemacht hat (p. 13), bei dem Byzantiner Georgios Kedrenos gegen Ende des 11. Jahrhunderts, der

Digitized by Google

eine doppelte Verschiebung vor: Aristoteles ist verwechselt mit Anaximenes von Lampsakus und dieser mit Anaximenes von Milet. Der Urtext hatte wohl *Ἀναξιμένης Μιλήσιος* und *Ἀριστοτέλης Σταγειρίτης*.

Die Stelle hat schon im Mittelalter kritischen Anstoss erregt. Vincenz von Beauvais (1256), als er die historia Alexandri, d. h. die Epitome, für sein Speculum historiale ausschrieb, suchte sich dadurch zu helfen, dass er vor *Milesius* ein *vel* einfügte.[1]) Jakob von Maerlant, der das Speculum in niederländischen Reimen bearbeitete, liess wie Alberic und Lamprecht den Zusatz ganz weg.[2]) Der Erzbischof Antoninus von Florenz dagegen wiederholte noch um die Mitte des 15. Jahrhunderts in seinem Historiale die Stelle der Epitome unbedenklich.[3])

In den genannten Quellen sind es der Lehrer zwar nur fünf. Bei Alberic und Lamprecht wird aber nach mittelalterlich ritterlicher Anschauung der Pädagog als Waffenmeister gefasst und daher als sechster mitgezählt.

In der jüngeren lateinischen Uebersetzung des griechischen Romans, der Historia de preliis des Archipresbyter Leo aus der Mitte des 10. Jahrhunderts, ist die Stelle von den Lehrern Alexanders ausgelassen. Dafür wird später, in der Erzählung von Bucephalus, eine kurze Bemerkung über die Erziehung Alexanders eingeschaltet. Doch nennen die verschiedenen Bearbeitungen nur zwei oder drei Lehrer:[4]) bald Aristoteles und Kallisthenes,[5]) bald diese beiden und Anaximenes.[6])

---

bei Besprechung des Anaximenes von Milet die Bemerkung hinzufügt: *Οὗτος ἤκμασε κατὰ τοὺς χρόνους Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνος, οὗτινος καὶ διδάσκαλος γέγονεν.* Historiarum Compendium I (Migne, Patr. Graeci CXXI), 277.

1) Spec. hist. L. IV, c. 5.

2) Spiegel Historiael, I, 4, c. 4, v. 30. Leiden 1863, I. 140.

3) Titulus IV, c. 2. Norimbergae 1484, I, Bl. XLIb.

4) O. Zingerle, Die Quellen zum Alexander des Rudolf von Ems. Breslau 1885. 140, 20 und Lesarten.

5) Kallisthenes wird auch beim ältern Seneca als Lehrer Alexanders genannt: Ne accideret idem quod praeceptori eius Callistheni accidit, quem occidit propter infestive liberos sales. M. Annaei Senecae Rhetoris Opera, Biponti 1783. p. 6. Aristoteles und Kallisthenes nennt Solin, rec. Th. Mommsen 74, 1. Vgl. Rob. Geier, Alexandri M. Historiarum Scriptores aetate suppares. Lipsiae 1844, 194. C. Müller, Scriptores Rerum Alexandri M. Parisiis 1846, p. 1. N. 4.

6) Schon, wie bemerkt, im Pseudo-Kallisthenes als Lehrer der Rhetorik angeführt, I, 13; auch von Valerius Maximus (VII, 3, Ext. 4), Georgios Kedrenos (a. a. O.) und Suidas als Lehrer Alexanders genannt. Rob. Geier, Alex. Hist. Script. 273 f. C. Müller, Script. Rer. Alex. 33 f. Geier, Alex. u. Arist. 35.

Digitized by Google

Rudolf von Ems hat für sein Alexanderlied aus einer Handschrift der Historia de preliis die entstellten Namen *Kalistena* und *Naximenaa* entnommen (Münchner Cod. germ. 203, Bl. 13a) und schliesst daran die sechs Namen der Epitome, ohne die Identität von Naximenaa und Anaximenes zu merken. Von Aristoteles sagt er:

Der künste bluome an wîsheit,
von dem alliu pfaffheit seit,
wart ime an den stunden
zuom hoehesten meister funden,
Aristotiles der wise,
der nâch wunschlichem prise
der hoehesten künste wîsete,
die man zuo künste prisete. (Bl. 13b).

Die früheste altfranzösische Ueberarbeitung des Alberic, das einem *clerc Simon* zugeschriebene Alexanderlied in zehnsilbigen Versen auf der Pariser Arsenalbibliothek, fügt den sechs genannten Lehrern als siebenten und zwar als hervorragendsten den Zauberer Nectanebus (*Neptanebus*) bei, der nach dem griechischen Roman in der Rolle des Gottes Ammon den Alexander gezeugt hat und seitdem als Sterndeuter am makedonischen Hofe lebt.[1]) Diese Angabe gieng sodann in den grossen altfranzösischen Roman in Alexandrinern über. Da ist im ersten Teil Aristoteles der alleinige Lehrer Alexanders, bis der Zauberer *Nataburs* ins Land kommt und den Königssohn gleichfalls in die Lehre nimmt.[2]) Nach der eigentümlichen Recension des ersten Teils im Ms. Fr. 789 sind es fünf Meister: Aristoteles, Clitus, Ptolemäus, Homer und Nectanebus.

Aristote, Clichon, Tholomer et Homer,
Li quins Natanabus qui si sot enchanter.[3])

---

1) Bartsch im Jahrb. für rom. u. engl. Lit. XI, 169, v. 63 ff. P. Meyer, Alex. I, 27. 48. 240, 63. Die Namen der übrigen Meister werden nicht genannt. Aristoteles kommt überhaupt in dieser Bearbeitung nicht vor.

2) Li Romans d'Alixandre par Lambert li Tors et Alexandre de Bernay, h. v. Michelant, Stuttg. 1846, 8. 25. 9, 3.

3) P. Meyer, Alex. I, 122, v. 188. Dagegen wird v. 889 von 7 Meistern gesprochen, p. 150.

Digitized by Google

Im dritten Teil, dem eigentlichen Gedichte Lamberts, wird jedoch nur Aristoteles genannt.[1])

Ganz wie jene französischen Romane erzählt schon Pseudo-Josephus ben Gorion (2. Hälfte des 10. Jahrhunderts) in seiner jüdischen Geschichte, dass, nachdem der junge Alexander von ungenannten Lehrern in allen Zweigen des Wissens unterwiesen worden sei, Philipp den *Nectanebor* aufgefordert habe, ihm auch seinen Unterricht angedeihen zu lassen.[2]) Im Dittamondo des Fazio degli Uberti (1350—67) stehen bei Alexander als seine Erzieher *Aristotele* und *Nettanebo.*[3]) In „der Seelen Trost“ ist Nectanebus der einzige Meister Alexanders.[4])

Der Verfasser des altspanischen Libro de Alexandro um die Mitte des 13. Jahrhunderts,[5]) dem die altfranzösischen Dichtungen vorlagen, lässt den jungen Alexander von seinem siebenten Jahre an von den besten Meistern, die in Griechenland zu finden waren, in den sieben Künsten unterrichtet werden; täglich disputiert er mit ihnen und übertrifft sie nach kurzer Zeit.[6]) Im Folgenden ist jedoch nur noch von Aristoteles als dem einzigen Erzieher die Rede.

In der ältesten Alexanderdichtung auf englischem Boden, dem Roman de toute chevalerie von Thomas oder (wohl richtiger) Eustache von Kent, gleichfalls aus der Mitte des 13. Jahrhunderts, werden zehn ungenannte Meister aufgeführt. Ueber allen aber steht *li bons Aristotles,*[7]) *son bon mestre gramaire,*[8]) der an einer anderen Stelle ein nächster Verwandter der Mutter Alexanders genannt wird.[9]) Der belesene Dichter verwechselt

---

1) Romans d'Alix. 249, 35; ebenso in der Recension der Venediger Hdsch. s. P. Meyer, Alex. I, 274, v. 883.

2) Josipus ben Gorion, ed. Breithaupt, Gothae et Lipsiae 1710, p. 103, L. II, c. 12. Später nennt er dann Kallisthenes, Aristoteles und Casban als Lehrer Alexanders, L. II, c. 13, p. 106.

3) L. IV, 2. Venezia 1835, p. 223.

4) Augspurg 1483, Bl. CLXIb. Niederdeutsch bei Bruns, Romantische Gedichte, Berl. u. Stettin 1798, 340. Altschwedisch s. Själens Tröst, utg. af Klemming. Stockh. 1871—73, 513, 17.

5) Ueber dieses Werk s. Favre, Mélanges d'hist. litt. Genève 1856, II, 117 ff. und besonders Morel-Fatio in der Romania IV, 7 ff.

6) Sanchez, Colleccion de poesias castellanas anteriores al siglo XV, Madrid 1782, III. 3. copla 16 ff.

7) P. Meyer, Alex. I, 213, v. 447 ff. 214, v. 475.

8) 222, v. 65.

9) 221, v. 59.

Digitized by Google

hier Aristoteles mit dem strengen Oberpädagogen Alexanders Leonidas, der nach Plutarch (Alex. 5) ein Verwandter der Olympias war.[1])

Das erste Alexanderlied in englischer Sprache, aus der Zeit König Edwards I. (1272—1307), das zum grossen Teil auf dem Roman de toute chevalerie beruht, giebt dem jungen König ein Dutzend Meister: *Aristotel was on therof.*[2])

Als einziger Erzieher und Lehrer erscheint Aristoteles bei Walther von Chatillon[3]) und darnach bei Ulrich von Eschenbach,[4]) ebenso in dem französischen Prosaroman Le livre et la vraye Histoire du bon roy Alixandre.[5]) Jakob von Maerlant nennt Leonidas als Erzieher und Aristoteles als Lehrer:

Sijn maghetoghe was Leonides,
sijn meester Aristotiles.[6])

Auch bei den Orientalen liegt die ganze Erziehung und Unterweisung Alexanders dem Aristoteles ob. Nach persischen Schriftstellern war dieser schon Vezier König Philipps,[7]) der bei ihnen nicht der Vater, sondern der Grossvater Alexanders ist. Wie die Aegypter, weil ihr Nationalstolz den Gedanken, einem Fremden unterworfen zu sein, nicht ertragen wollte, Alexander zum Sohne des Nechtnebef (*Νεκτανεβώς*), eines ihrer letzten einheimischen Könige, machten, so machten ihn die Perser zum Sohne ihres Königs Darius (*Dârâ*) und einer Tochter Philipps (*Filiqûs*).[8]) Der Grossvater, so erzählen sie, liess ihn nach griechischer Sitte in allen Künsten und Wissenschaften unterrichten und bestellte hiezu eine Akademie griechischer Philosophen, deren Vorsteher Aristoteles wurde. Die erste

1) Pseudo-Kallisth. I, 13 (C. Müller 12), Jul. Valerius I, 13 (C. Müller 13) und die Epitome I, 13 (h. v. J. Zacher 16, 11) führen ihn als *παιδαγωγὸς καὶ ἀνατροφεύς, paedagogus atque nutritor, paedagogus* auf, jedoch ohne seiner Verwandtschaft mit der Königin zu erwähnen. Ueber ihn s. Stahr, Aristotelia I, 89 f. Geier, Alex. u. Arist. 9 f.

2) Kyng Alisaundre v. 666 bei H. Weber, Metrical Romances, Edinb. 1810, I, 32

3) Alexandreïs 42 ff. rec. Mueldener, Lipsiae 1863.

4) Alexander, herausg. von Toischer, Tübingen 1888, 34 f.

5) Uebersetzung der Hist. de preliis, besprochen von Berger de Xivrey in den Notices et Extraits XIII (1838), Part II.

6) Alexanders geesten I, 363.

7) Malcolm, History of Persia, Lond. 1815, I, 75.

8) Auch die Araber erhoben Anspruch auf ihn, indem sie vorgaben, seine Mutter sei vom Stamme Esaus gewesen. J. Mohl, Le Livre des Rois, Paris 1838, I, LXXIII. Die Aegypter wiederholten mit Alexander nur, was sie schon mit Kambyses getan hatten, der nach ihrer Behauptung der Sohn einer ägyptischen Mutter gewesen war. Herodot III, 2.

Digitized by Google

Beschäftigung dieser Akademie war, dem Prinzen die Nativität zu stellen; hiebei ergab sich, dass er die Welt erobern werde, da er unter der Konstellation von Venus und Jupiter geboren sei, weshalb er auch „Herr der grossen Glückskonstellation“ heisst.[1] Nach Mirkhond († 1498) legte der sterbende Philipp die Hand Iskanders in die des weisen Aristu und befahl ihn diesem zur Erziehung.[2] Eine ähnliche Angabe findet sich schon bei Mubaschschir (um 1050), der erzählt, dass der sterbende Philipp seinen Sohn vor den Fürsten krönte und ihm dann von Aristoteles heilsame Ermahnungen geben liess.[3]

Eigentümlich ist die Auffassung Nizamis († 1180), nach welcher nicht Aristoteles, sondern sein Vater Nikomachus der Lehrer Alexanders und Aristoteles dessen Mitschüler war. Vielleicht ist dies auf eine entfernte Einwirkung der Erzählung Honeins ibn Ishaq († 873) zurückzuführen, welche von dem jungen Aristoteles als dem Mitschüler eines Königssohns handelt.[4] Von Nizami ging die Angabe in Dschamis († 1492) Iskendernameh über, von dem im Jahre 1876 eine Urdu-Uebersetzung in Versen von Maulavi Ghulam Haidar zu Lucknow erschien. Da heisst es von *Sicandar*, dass er von *Kalqumajus* (entstellt aus Nikomachos), dem Vater des *Arastû*, erzogen wurde.[5]

Nach Nizami unterrichtete Aristoteles auch den Iskanderus, den Sohn Alexanders und Roxanes,[6] jenen unglücklichen nachgeborenen Erben des Weltreichs, den Kassander mit seiner Mutter im Jahre 311 ermorden liess.[7] Der persische Dichter fand dies schon bei Tabari, dem ältesten mohammedanischen Chronisten († 921—22 n. Chr.), welcher im I. Teil c. 113 die orientalische Sage berichtet, der junge Iskenderus, von Aristoteles erzogen, sei so weise geworden, dass er nach dem Tode seines Vaters die Herrschaft ausgeschlagen habe, um sich dem Dienste Gottes zu weihen.[8]

Was die Gegenstände des Unterrichts betrifft,[9] so wurde schon

1) Hammer, Rosenöl. Stuttg. u. Tüb. 1813. I. 268 f.

2) History of the early Kings of Persia, transl. by Shea. Lond. 1832. 380.

3) Knust, Mitteilungen aus dem Eskurial. Tüb. 1879. 279. 420 ff.

4) Knust, a. a. O. 8 ff. Bacher, Nizamis Leben und Werke. Leipz. 1871. 78. Anm. 24

5) Folk-Lore Journal. Lond. 1886. IV. 281

6) Bacher, a. a. O. 94. Anm. 1.

7) Droysen, Gesch. der Diadochen² II. 39. 73

8) Tabari, Chronique, traduit par Zotenberg. Paris 1867 I 524. Vgl. Malcolm, Hist. of Persia I. [illegible]

9) Die geschichtlichen s. Stahr, Aristotelia I. [illegible]

Digitized by Google

bemerkt, dass der griechische Roman und die ältere lateinische Uebersetzung des Julius Valerius dem Aristoteles die Philosophie zuteilen, während die jüngere lateinische Uebersetzung, die Historia de preliis, hierüber nichts näheres angiebt. Bei Pseudo-Gorionides, der vorzugsweise den griechischen Urtext benützt hat, wird Aristoteles gleichfalls als Lehrer der Philosophie aufgeführt,[1]) ebenso im mittelgriechischen Gedicht der Markusbibliothek.[2]) Der Pfaffe Lamprecht dagegen, wie zweifellos schon sein Gewährsmann Alberic, nennt ihn als Lehrer der Astronomie. Der altfranzösische Dichter, welcher der Alexandersage mit der lateinischen Sprache auch das antike Gewand abstreifte und die Gestalt Alexanders zum Idealbild eines mittelalterlichen Königs umwandelte, liess seinen jungen Helden nur in solchen Wissenschaften unterrichten, welche nach den Anschauungen des Mittelalters für einen Herrscher praktischen Wert hatten.[3]) Er behielt daher aus seiner lateinischen Quelle, der Epitome, die Sprach- und Schriftkunde, die Musik und die Geometrie bei, setzte aber an die Stelle der Rhetorik die Rechtspflege, und statt in der Philosophie, die einen allzu gelehrten Anstrich hatte und nach den Ansichten des Mittelalters für einen Laien überhaupt nicht recht passte,[4]) musste Aristoteles den jungen König in der für die Seefahrt wichtigen Astronomie unterweisen, wobei nicht verschwiegen werden soll, dass auch schon nach dem griechischen Roman Alexander in dieser Wissenschaft unterrichtet wurde.[5]) In der Rolle des Pädagogen erscheint endlich, wie schon erwähnt, ganz dem ritterlichen Leben entsprechend der Lehrer der Fecht- und Kriegskunst.

Die altfranzösische Bearbeitung des Alberic vom clerc Simon, welche ausser dem Zauberer Nectanebus die einzelnen Lehrer nicht namhaft macht, lässt sie ebenfalls die praktischen Wissenschaften mit der ritterlich höfischen Bildung des 12. Jahrhunderts verbinden: „Sie lehrten ihn den Lauf der Sterne, die höchsten Umwälzungen des Firmaments, die sieben

1) L. II, c. 13, ed. Breithaupt 106.

2) s. o. p. 6, Anm 4.

3) Vgl. Alwin Schmidt, Ueber das Alexanderlied des Alberic von Besançon, 31, 32.

4) Widmet doch Gottfried von Viterbo seine Memoria Seculorum dem heranwachsenden Heinrich VI. als einem *layco moderate philosophanti*. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen[5] II, 263.

5) *Ἀλέξανδρος δὲ πᾶσαν παιδείαν καὶ ἀστρονομίαν μελετήσας.* I, 13. C. Müller 12.

Planeten und die oberen Zeichen (des Tierkreises), die sieben Künste und alle grossen Autoren, Schach, Brettspiel und die Jagd mit Sperbern und Habichten; sie unterwiesen ihn, wie er mit den Damen artig von Liebe rede, wie er die Richter im Urteilsprechen übertreffe und wie er einen Wachtdienst anordne, um Räuber zu fangen." [1])

Im grossen altfranzösischen Roman vertritt Aristoteles alle wissenschaftlichen Fächer: „Er lehrt ihn die Schrift, Griechisch, Hebräisch, Chaldäisch und Latein, die Natur des Meeres und der Winde, den Lauf der Sterne, die Umdrehung des Firmaments, das Leben der Welt, Rechtspflege und Rhetorik und warnt ihn vor den Buhlerinnen." Nach einer später zu besprechenden Stelle lehrt er ihn auch die Belagerungskunst. [2]) Der darauf eingeschaltete Natabur erteilt gleichfalls astronomischen Unterricht. [3])

Ebenso lässt das aus den altfranzösischen Quellen schöpfende spanische Alexanderlied den jungen König sich rühmen, dass er von Aristoteles Grammatik und Naturkunde, Verskunst und Geometrie, die Autoren und Musik und alle sieben Künste gelernt habe. [4])

Bei Eustache von Kent lösen die Lehrer einander beständig ab, so dass der junge Alexander kaum zum Essen, Trinken und Schlafen Musse findet. Er lernt, wie man sich kleide, wie man rede und sich benehme; er lernt Reiten und Fechten und Tjostieren, die sieben Künste, Disputation, Gesang, Heilkräuterkunde und Astronomie. [5]) Ebenso im englischen Kyng Alisaundre, nur dass hier, für den Engländer charakteristisch, das Ballspiel hinzukommt. [6])

Nach Rudolf von Ems lehrte Aristoteles den jungen König *rehte kunst, hêrlichen sin, mit witzen zuht bi milde pflegen;* [7]) er lehrte ihn *ritters leben unde strit.* [8]) Für ihn schrieb er seine Ethik:

1) s. o. p. 7, Anm. 1.

2) Michelant 47, 1.

3) Michelant 8, 25 ff. Vgl. P. Meyer, Alex. I, 122, 185 ff. 128, 325 ff. Auch in dem neugriechischen Volksbuch *Διήγησις Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνος* (Venedig 1780) lernt Alexander am Tage bei Aristoteles Grammatik, Rhetorik und Philosophie und in der Nacht bei Nektanabus Astronomie. S. Gidel, La légende d'Aristote au moyen âge, im Annuaire de l'Association pour l'encouragement des Études grecques en France, VIII, 295.

4) *Connesco bien grammatica, sé bien toda natura* etc. Sanchez, Colleccion III, 6, copla 38 ff.

5) P. Meyer I, 213, 445 ff.

6) H. Weber, Metr. Rom. I, 32, v. 658 ff.

7) Cod. germ. 203, Bl. 13b.

8) ebenda Bl. 13c.

Digitized by Google

Aristotiles der las
ein buoch, heizet ethicâ;
daz begunde er dihten sâ,
dô sîner meisterlicher art
der juncherre befolhen wart.[1])

Daneben versäumte er nicht *liberas septem artes, der siben liste meisterschaft.*[2])

Ulrich von Eschenbach sagt vom Unterricht Alexanders nur weniges. Bei ihm fängt Aristoteles mit dem A B C an:

er lêrte in zuht und êre,
er lêrte in die karakter ê,
in kriecheschem daz A B C,
daz wir alrêst müezen verstên,
sô man uns lât ze schuole gên.[3])

Vom zwölften Jahr an unterweist er ihn im fürstlichen Leben. Später erwähnt Ulrich gelegentlich, dass Alexander auch Arabisch (*heidenisch*) bei ihm gelernt habe.[4])

Im französischen Prosaroman Le livre et la vraye Histoire du bon roy Alixandre, einer Bearbeitung der Hist. de pr., lernt Alexander vom zwölften Jahr an bei Aristoteles die sieben freien Künste, so dass sie niemand besser versteht als er.[5])

Am ausführlichsten verfährt John Gower (um 1393), der das grosse 7. Buch seiner Confessio Amantis damit anfüllt, dass er Aristoteles seine ganze Philosophie dem königlichen Zögling vortragen lässt.[6])

Die orientalischen Dichter gehen auf die Unterrichtsgegenstände meist nicht näher ein. Hammer bringt aus einem der persischen Iskanderbücher die Notiz bei, Aristoteles habe den Prinzen fleissig in der Moral und in der Naturgeschichte unterwiesen.[7]) Der junge Alexander erhielt wechselsweise Besuche vom bösen und vom guten Genius, vom Satan und

1) Cod. germ. 203, Bl. 17b
2) ebenda Bl. 20a f.
3) Alex. 1276. Ausg. Toischers 34.
4) Alex. 4102. Toischer 109.
5) Berger de Xivrey in Notices et Extraits XIII, 2, 299. Ebenso in dem Pariser Druck, über den Philippi berichtet in Herrigs Archiv 1846, I, 287.
6) Ausg. von R. Pauli, Lond. 1857, III. 84 ff.
7) Rosenöl I, 269.

Digitized by Google

vom Propheten Chidhr. Wenn Aristoteles dabei war, so wurde der Engel der Finsternis stets entlarvt. Aber der Weise war nicht immer zur Stelle; denn er schrieb viel in seiner Kammer an seiner Naturgeschichte, „Wunder der Geschöpfe“ betitelt, oder blätterte in Jusuffs Traumbuch, um die — stets glücklichen — Träume seines Zöglings zu deuten.[1])

In dem von Cardonne ausgezogenen persischen Prosaroman lehrt Aristoteles den jungen König hauptsächlich die Politik und die Physik.[2]) Neben diesen griechischen Wissenschaften versäumt er aber nicht, ihm echt orientalische Beschwörungsformeln einzuprägen, welche ihm später zu gute kommen, als im Kampf mit den Diws in Masenderan deren Oberhaupt sich aus der Luft auf ihn herabstürzt, um ihn zu erwürgen.[3])

Im Darabnameh, einer ungeheuren Kompilation persischer Geschichten von dem Araber Abu-Thaher Ibn-Hassan von Tharsus,[4]) der den Rahmen seines Werks dem Firdusi entnahm, sind es die Geheimnisse der Astrologie, worin Aristoteles seinen königlichen Schüler gründlich unterweist. Als darauf der junge Alexander aus seiner Heimat entflieht, erwirbt er sich seinen Lebensunterhalt in der Hauptstadt der Berbern damit, dass er sich mit einem Astrolab auf die Strasse setzt und den Vorübergehenden weissagt.[5])

Bekanntlich wohnte der Stagirit mit seinem Zögling im Nymphäum bei Mieza, südwestlich von Pella, wo man noch zu Plutarchs Zeit die steinernen Ruhebänke und die schattigen Baumgänge des Aristoteles zeigte.[6]) Die Orientalen, wie Schahrastani († 1154), verlegen den Unterricht Alexanders nach Athen, wo er fünf Jahre bei Aristoteles gewohnt habe.[7]) Ganz ebenso heisst es in der von Jacobs beschriebenen Geschichte Alexanders, welche der Portugiese Vasco de Lucena für Karl den Kühnen in elegantem Französisch verfasste: „Einige behaupten, Alexander habe

1) Rosenöl I, 269.

2) Bibliothèque universelle des Romans, Paris, Octobre 1777, I, 9.

3) Ebenda I, 25.

4) Vom Verfasser des Modschmel ut-tuwârikh (1126) unter seinen Quellen angeführt. J. Mohl im Nouv. Journal Asiat. 3. Série, XI, 163.

5) J. Mohl, Le Livre des Rois, Paris 1838, I, LXXIV f.

6) Plutarch, Alex. 7. Stahr, Aristotelia I, 92, Anm. 3. 105. Zeller, Philosophie der Griechen II, 2^3, 27, Anm. 4.

7) Shahrastani, Religionsparteien und Philosophenschulen, übersetzt von Haarbrücker, Halle 1850, II, 184.

Digitized by Google

fünf Jahre seiner Jugend mit Aristoteles in Athen zugebracht." [1]) Vasco übersetzte den Curtius und ergänzte dessen Lücken aus Justin, Plutarch, Josephus u. a. Woher diese Angabe kommt, ist nicht bekannt, allem Anscheine nach aus dem Orient. So münden gar häufig die morgenländischen Quellen durch verborgene Kanäle in die europäische Literatur ein.

Ueber das Verhältnis des Aristoteles zu seinem königlichen Schüler während dessen Lernzeit sind nur wenige Züge in den Alexandersagen zu finden.

Im Pseudo-Kallisthenes wird erzählt, dass Aristoteles an seine Schüler, worunter ausser Alexander noch andere Königssöhne waren, [2]) eines Tages die Frage gerichtet habe, welche Gunst sie ihm erweisen wollten, wenn sie ihr väterliches Reich geerbt hätten; da habe ihm der eine dieses, der andere jenes versprochen, Alexander aber habe erwidert: „Fragst du schon heut über kommende Dinge? Da ich für das Morgen kein Unterpfand habe, so werde ich dir geben, was Zeit und Gelegenheit mit sich bringt." Und der Meister habe ausgerufen: „Heil dir, Alexander, Weltbeherrscher! Du wirst der grösste König sein!" [3]) — Diese Anekdote steht zwar in den alten Uebersetzungen, bei Julius Valerius, [4]) in der armenischen [5]) und in der syrischen Uebersetzung, [6]) auch in dem mittelgriechischen Gedicht der Markusbibliothek [7]) und dem mittelgriechischen Prosaroman der Wiener Hofbibliothek, [8]) fehlt aber in den nächsten

---

1) Jacobs und Ukert, Beiträge zur älteren Lit. I, 375. Ueber Vasco s. P. Paris, Les mss. fr. de la Bibl. du Roi, I, 49 ff.

2) Nach „der Seelen Trost" ist der sagenhafte erste Gegner Alexanders, der König Nikolaus, sein Schulgesell gewesen. Augspurg 1483, Bl. CLXII. Niederdeutsch bei Bruns, Romantische Gedichte 342. Altschwedisch s. Själens Tröst, utg. af Klemming, Stockh. 1771—73, 515, 6: *alexandirs skolabrodhir.* — Die historischen Mitschüler Alexanders s. R. Geier, Alex. u. Aristot. 28 ff.

3) I, 16. C. Müller 15 f.

4) I, 16. C. Müller a. a. O. Vgl. Spicilegium Romanum VIII, Romae 1842, 516.

5) Zacher, Ps.-Kall. 91 f.

6) P. Zingerle in der Zeitsch. der deutschen morgenl. Ges. IX, 781.

7)
„Οὐκ ἔχω σήμερον αὐτὸς ἐνέχυρόν σοι δοῦναι
περὶ τῆς αὔριον αὐτῆς ἢ περὶ τῶν μελλόντων.
Ἂν γὰρ ἐγώ, φιλόσοφε, λάβω τὴν βασιλείαν,
δώσω σοι πρέπον τοῦ καιροῦ χάρισμα καὶ τῆς ὥρας."
Ἀριστοτέλης εἴρηκε, „χαίροις σύ, κοσμοκράτορ·
αὐτὸς γενήσῃ βασιλεὺς μέγιστος παρὰ πάντας". v. 728 ff.

W. Wagner, Trois poèmes gr. 78.

8) Kapp, Mitteilungen aus zwei griech. Hdsch. im Progr. des k. k. Real- u. Obergymnas. im IX. Gemeindebezirke in Wien für das Schuljahr 1871/2, 51. Das Nähere leider nicht angegeben.

Digitized by Google

Digitized by Google

kennt diesen Ausspruch nach drei verschiedenen Ueberlieferungen. Die erste ist die Mubaschschirs; die zweite lautet: „Weil ich von meinem Vater wohl mein Leben empfangen habe, von meinem Lehrer aber das, wodurch mein Leben erst Wert hat.“ Die dritte lautet: „Weil mein Vater der Grund meines Daseins, mein Lehrer aber der Grund meiner Vernünftigkeit ist.“[1]) Nach einer persischen Fassung, welche bei Mirkhond[2]) und in dem modernen Geschichtsbuch Sinet al-tuwârikh vorkommt, sagt Alexander: „Mein Vater brachte mich vom Himmel zur Erde; durch die Hülfe meines Meisters steige ich von der Erde zum Himmel.“[3])

Bei Julius Valerius[4]) schliesst sich an die Anekdote von der an die Schüler gerichteten Frage des Aristoteles ein Briefwechsel zwischen dem Schatzmeister Zeuxis, den Eltern Alexanders, Aristoteles und dem jungen König über die verschwenderische Freigebigkeit des letzteren, wobei Aristoteles mit Wärme für die edle Natur seines Zöglings eintritt. Dieser Briefwechsel fehlt zwar in dem uns überlieferten Texte des Pseudo-Kallisthenes, hat aber nach J. Zachers Ausführungen doch schon dem griechischen Original angehört und ist später von den Abschreibern ausgelassen worden.[5]) Schon Cicero kannte einen angeblichen Brief König Philipps, worin dieser seinem Sohne wegen seiner Freigebigkeit gegen die Macedonier Vorstellungen machte und ihn tadelte, dass er von denen Treue erwarte, die er durch Geschenke besteche.[6]) Die armenische[7]) wie die syrische Uebersetzung[8]) bringen den Briefwechsel in Uebereinstimmung mit Valerius. Da er jedoch in der Epitome und in der Hist. de prel. fehlt, so wissen auch die späteren Bearbeitungen der Alexandersage nichts davon. Nur ein französischer Prosaist des 13. Jahrhunderts, Philipp von Navarra, hat etwas Aehnliches in einer uns unbekannten Quelle gefunden; doch beschränken sich die Briefe bei ihm auf einen

1) Uebersetzt von Haarbrücker II, 185.

2) Transl. by Shea 423.

3) Malcolm, Hist. of Persia I, 82.

4) I, 16. C. Müller 16.

5) Zacher, Pseudo-Kall. 92. P. Meyer, Alex. II, 6.

6) De officiis II, 15, 53.

7) J. Zacher a. a. O.

8) P. Zingerle in der Ztsch. d. deutschen morgenl. Ges. IX, 781. Perkins im Journal of the Am. Or. Soc. IV, 369, Anm. Hier heisst der Finanzmann Xanthus.

Digitized by Google

Digitized by Google

Alexandro,[1]) sowie Jakob von Maerlant[2]) und Ulrich von Eschenbach[3]) zum Vorbild. Mit besonderer Lebhaftigkeit hat sie der Spanier im einzelnen ausgeführt. Seine Darstellung wurde später mit bemerkenswerten Varianten in die Victorial cronica de Don Pero Niño von Gutierre Diez de Gomez (1. Hälfte des 15. Jahrhunderts) aufgenommen.[4])

Walther von Chatillon erzählt sodann, wie Alexander nach seines Vaters Tod in Korinth gekrönt wird,[5]) umgeben von seinen jungen Kriegern und seinen greisen Beratern. In deren Mitte sitzt vor des jungen Königs Angesicht Aristoteles im weichen Gewande, von den Jahren gebeugt, mit dem Lorbeerkranz in den wirren Haaren.

Principis a facie, vatum grege cinctus inermi,
Sedit Aristoteles molli velatus amictu,
Iam rude donatus fatisque prementibus annos,
Curvus, et impexos castigat laurea crines.[6])

Auch das altspanische Gedicht schildert ihn so, mitten unter der Festversammlung im Mantel mit zitternden Händen sitzend und in einem Buche lesend.

Mestre Aristotil vieio e decaido,
Con sus manos tremblosas, de su capa vestido
Sedie cerca del rey leyendo en un libro.[7])

Ulrich von Eschenbach sagt nichts hievon. Jakob von Maerlant aber macht in einem Anflug realistischen Humors aus dem Kreise der Seher einen Haufen von Schülern, die bei ihrem mit dem Stab bewehrten Meister sitzen, schön und sanft, doch gekleidet wie Betbrüder und untauglich für das Schwert.

1) Sanchez, Colleccion III, 4 ff. copla 22 ff.

2) Alexanders geesten I, 411 ff.

3) Alexander 1329 ff., h. v. Toischer 36 ff.

4) Puymaigre, Les Vieux Auteurs Castillans, Paris 1861, I, 329, N. 2. Ueber die Chronik s. Ticknor, Gesch. der schönen Lit. in Spanien, deutsch von Julius, Leipz. 1867, I, 163.

5) I, 208 ff. Wahrscheinlich nach Justin 11, 2, s. J. Zacher in der Ztsch. f. deutsche Philol. XI, 406.

6) I, 222.

7) Copla 183, Sanchez III, 26.

Digitized by Google

Aristotiles, die vroede,
sat daer na met siere roede,
ende bi hem sine scolieren,
die scone waren ende goedertieren,
ghecleet recht alse papelaerde,
maer onnutte waren ten swaerde.[1])

Von da an verschwindet Aristoteles aus Walthers Alexandreïs.

In den angeführten Stellen ist mehrfach die äussere Erscheinung des Meisters zur Sprache gekommen. Aristoteles war bekanntlich während seines Erzieheramtes in der Vollkraft des Lebens. Er stand im 43. Jahre, als er dem Rufe nach Pella folgte (342), und war, da der Unterricht nicht länger als 3 Jahre dauerte, im 46., als er sein Amt niederlegte.[2]) In dieser Lebensepoche giebt ihn uns die schöne sitzende Statue des Palazzo Spada in Rom wieder.[3]) Nach den glaubwürdigen griechischen Quellen war er von zartem Körperbau[4]) und hatte einen Sprachfehler,[5]) der von einzelnen Peripatetikern nachgeäfft wurde.[6]) Auf sein Aeusseres verwendete er grosse Sorgfalt, hatte eine Vorliebe für gewählte Kleidung und Ringschmuck und trug sein Gesicht nach der damals aufkommenden makedonischen Sitte glattrasiert,[7]) daher sein strenger Denkerkopf an römische Feldherrn erinnert.

Ganz anders erscheint seine Gestalt in den Dichtungen des Mittelalters. Die spätere abendländische Welt konnte sich den Meister aller Meister nur als ehrwürdigen Greis denken, und sein Aeusseres bildete

---

1) Alexanders geesten I. 795.

2) Zeller, Philos. der Gr. II. 2^3, 22. 26 f.

3) Abgebildet u. A. bei Schuster, Ueber die erhaltenen Porträts der griech. Philosophen. Leipz. 1876. Tafel III.

4) *Ἀλλὰ καὶ ἰσχνοσκελής, φασίν, ἦν, καὶ μικρόμματος.* Diogenes Laertius, L. V, c. 1. 1. *Σμικρός* nennt ihn das bekannte karrikierende Spottepigramm beim Anonymus des Menage. Buhle, Aristotelis opera. Biponti 1791. I. 67.

5) *Τραυλὸς τὴν φωνήν, ὥς φησι Τιμόθεος ὁ Ἀθηναῖος ἐν τῷ περὶ βίων.* Diog. Laert. ib. Anonymus des Menage s. Buhle I. 60. Spottepigramm I. 67. Suidas, ebenda I. 77. Dies scheint sich auf eine mangelhafte Aussprache des R oder L zu beziehen. Stahr, Arist. I. 161.

6) Plutarch, De audiendis poetis 8.

7) *Ἐσθῆτί τ' ἐπισήμῳ χρώμενος καὶ δακτυλίοις καὶ κουρᾷ.* Diog. Laert. ib. Schuster a. a. O. 16 f. Bartlos zeigen ihn die lebensgrosse Statue und die geschnittenen Steine auf Tafel III, auch das Marmorrelief nach der Zeichnung des Theodorus Galläus s. Illustrium Imagines. Antverpiae 1606. Tafel 35. und Ioannis Fabri Commentarius p. 20 f. Vgl. Stahr, Arist. I. 162.

Digitized by Google

man sich nach den Vorstellungen, die man von einem Philosophen hatte, als ärmlich und vernachlässigt. Wie der milde, liebenswürdige und bescheidene Vergil in den späteren Jahrhunderten zum finsteren, barschen und hochmütigen Murrkopf geworden ist,[1] so verkehrte sich der feine Weltmann Aristoteles in einen verwahrlosten Cyniker mit langem breitem Bart, struppigen Haaren, ungewaschenem Kopf und zottigen Brauen.

So zeichnet ihn der grosse altfranzösische Alexanderroman:

Ne li caloit de soi, tous estoit enhermis;
barbe ot et longe et lée et les poils retortis
et le cief deslavé et velus les sorcis;
de pain et d'iave vit, ne quiert autre piertris.[2])

Massgebend für die Folgezeit wurde die Auffassung des Stagiriten in der allverbreiteten Alexandreïs, wornach er, der überhaupt nicht älter als 62 Jahre geworden ist, schon in seiner makedonischen Zeit ein hinfälliger Greis war.

Forte macer, pallens, incompto crine magister
(Nec facies studio male respondebat) apertis
Exierat thalamis, ubi nuper corpore toto
Perfecto logices pugiles armarat elenchos.
O quam difficile est studium non prodere vultu!
Livida nocturnam sapiebant ora lucernam,
Nulla repellebat a pelle parenthesis ossa,
Seque maritabat tenui discrimine pellis
Ossibus in vultu, partesque effusa per omnes
Articulos manuum macies jejuna premebat.[3])

Als alt und hässlich schildert ihn ganz besonders Henri d'Andeli im Lai d'Aristote.[4])

1) Bei Fabius Planciades Fulgentius (um 500), s. Comparetti, Virgilio nel medio evo, Livorno 1872. I, 151.

2) Michelant 525, 30.

3) I, 59. Wörtlich mit Auslassung des geschmacklosen v. 65 bei Ioannes Wallensis, Compendiloquium, Pars III, Distinctio V, c. 8. Argentorati 1518, fol. 127a. — Ulrich von Eschenbach hat die Schilderung weggelassen. Maerlant kürzt sie ab. s. Alexanders geesten I, 475.

4) *Vostre mestre chanu et pale.* v. 244.
Je sui toz viex et toz chenuz.

Digitized by Google

In merkwürdigem Gegensatz zu dieser abendländischen Vorstellung stehen die Schilderungen der Erscheinung des Aristoteles in der orientalischen Literatur. Er, der Lieblingsdenker der Araber, war der einzige griechische Philosoph, von dem sie sich auch ein äusseres Bild zu machen versuchten, und weit entfernt, hierin hinter der Wirklichkeit zurückzubleiben, verschönerten und ergänzten sie die Angaben der Alten aus eigener Phantasie. So entstand jene Zeichnung der Persönlichkeit des Stagiriten, wie sie Mubaschschir aus unbekannten Quellen in seine Weisheitssprüche aufnahm,[1]) von wo sie in das biographische Lexikon des Ibn el-Kifti († 1248),[2]) in die Geschichte der Aerzte des Oseibia († 1269),[3]) auszugsweise in die Geschichte der Dynastien des Christen Abulfaradsch († 1286),[4]) durch verschiedene Autoren vermittelt in die türkische Weltgeschichte, betitelt „Mark der Geschichten", von Hezarfen Hussein Efendi (um 1672)[5]) übergieng und durch die Uebersetzungen der Weisheitssprüche nun ihrerseits im Abendlande eingebürgert wurde.

Die Schilderung lautet nach Steinschneiders und A. Müllers Uebersetzung:[6]) „Er war weiss von Haut,[7]) ein wenig kahl,[8]) von schönem Wuchs, stark von Knochen, mit kleinen Augen[9]) und kleinem Munde und breiter Brust; er hatte einen dichten Bart, blauschwarze (oder schwarzbraune) Augen und eine Adlernase; er war eilig in seinem Gange, wenn er für sich gieng, langsam, wenn er sich in Gesellschaft seiner Schüler befand; er studierte beständig in den Büchern; bei Fragen schwieg er lange, und seine Antworten waren kurz; des Tages begab er

---

lais et pales et mors et maigres 338.
Quant je, qui sui plains de viellece. 491.

Héron, Oeuvres de Henri d'Andeli. Paris 1881, p. 10. 13. 19.

1) Steinschneider, Al-Farabi 206 f. in den Mémoires de l'Acad. Imp. des Sciences de St. Petersbourg, VIIe série, XIII, N. 4. (1869).

2) Steinschneider a. a. O. 190. Aug. Müller, Die griech. Philosophen in der arab. Ueberlieferung. Halle 1873, 46.

3) Steinschneider a. a. O.

4) Historia compendiosa authore Gregorio Abul-Pharajio, ed. ab Pocockio. Oxoniae 1663. 6.

5) Heinr. Friedr. v. Diez, Denkwürdigkeiten von Asien. Berl. 1811. I, 83.

6) Steinschneider, Al-Farabi 207. A. Müller, a. a. O.

7) Nach arabischen Begriffen und im Gegensatz zu der sonngebräunten Farbe dieses Volks. A. Müller.

8) Aristoteles ist in späteren Jahren kahl geworden; so zeigt ihn das Basrelief auf einem Amethyst, s. Schuster a. a. O. Tafel III, N. 3; *φαλακρός* nennt ihn das Spottepigramm. Buhle I, 67.

9) *μικρόμματος*. Diog. Laert. V, 1, 1.

Digitized by Google

sich zu Zeiten an einsame Orte und an das Ufer der Flüsse;[1]) er liebte es, Musik zu hören, und verkehrte gerne mit Mathematikern und Dialektikern; er beurteilte sich selbst genau, wenn er mit jemand stritt, und gestand aufrichtig einen erkannten Irrtum ein; in Kleidung, Essen, Trinken, Liebesgenuss und Bewegung hielt er sich mässig;[2]) in der Hand hielt er beständig ein Instrument für Sterne und Stunden." — Es ist das Astrolab gemeint, dessen Erfindung von orientalischen Schriftstellern dem Aristoteles zugeschrieben wurde.[3])

Die altspanische Uebersetzung der Weisheitssprüche des Mubaschschir, Bocados de oro betitelt (bald nach 1250), giebt die Stelle wörtlich wieder, nur dass die Kahlheit, der volle Bart, die Farbe der Augen und der Verkehr mit Mathematikern unerwähnt bleiben.[4])

Aus dem Spanischen floss die lateinische Uebersetzung, welche von Johann von Procida nach einem griechischen Original verfasst sein will.[5])

Wie hier Aristoteles gegen die geschichtlichen Zeugnisse als Mann von starken Knochen beschrieben wird, so fasst ihn auch eine weit verbreitete Anekdote, welche auf Aristoteles bezogen jedoch nicht früher als in den Schwanksammlungen des 16. Jahrhunderts nachzuweisen ist, zuerst in Ottmar Nachtigalls Joci ac sales vom Jahre 1524,[6]) wiederholt von Gast in seinen Convivalium Sermones von 1543,[7]) deutsch zuerst bei dem Burggrafen von Spangenberg und einstigen Landsknecht Hans Wilhelm Kirchhof († 1603) im „Wendunmuth".

1) Er gieng „durch die Ebenen und längs der Flüsse". Gildemeister im Jahrb. f. rom. u. engl. Lit. XII, 237.

2) Auch Pseudo-Ammonius hebt seine Mässigkeit hervor: *Μέτριος δὲ γέγονεν ὁ ἀνὴρ οὗτος τοῖς ἤθεσιν εἰς ὑπερβολήν* Buhle I, 49. Vgl. Vita Aristotelis e codice Marciano ed. Robbe 7: *Καθόλου γὰρ ὁ Ἀριστοτέλης τὸ ἦθος μέτριος γέγονεν.* Vetus latina versio bei Robbe 15: *Multum namque Aristoteles moderatus fuit moribus.* Im Gegensatz zu den Schmähungen des Spottepigramms und des Timäus bei Suidas, s. Buhle, I, 78 f.

3) Vgl. das persische Wörterbuch von Bürhani Katiu bei Franciscus Erdmann, De Expeditione Russorum Berdaam versus, Casani 1832, III, 291 f.

4) Knust. Mitteilungen 248.

5) Leider bis jetzt in einem unerhört schlechten Texte herausgegeben bei Salvatore de Renzi, Collectio Salernitana, Napoli 1854, III: Placita philosophorum moralium antiquorum ex Graeco in Latinum translata a magistro Ioanne de Procida magno cive Salernitano. Man lese unsere Stelle p. 111!

6) Joci ac Sales mire festivi, ab Ottomaro Luscinio Argentino partim selecti, Coloniae o. J. c. L. Ueber dieses Buch s. Lier im Archiv für Literaturgesch. XI, 1 ff.

7) Basileae 1566, I, 313.

Digitized by Google

Von Aristotele ein kurtze historia.

Aristoteles, der aller gelehrteste und fürtrefflichste griechische philosophus, ein praeceptor und zuchtmeister Alexandri magni, ward auff ein zeit von einem guten freundt schertzweiss angesprochen und mit verwundern gefragt, dieweil er, der Aristoteles, ein tapfferer mann von starcken gliedern und vollkommenen leibs, so eine kleine, zarte und geringe, leibsschwache person zum weib genommen, war er mit der antwort bald fertig und sagte, er wer allweg unterweiset und gelehrt worden, dass er unter zweyen bösen, deren er doch eins haben müste, das kleinest erwehlen solte. Darumb er auch darfür geachtet, solche kleine person, die am besten möchte gezwungen werden, zu behalten. So viel Aristoteles. [1])

Der Witz ist alt. Er findet sich schon bei dem genialen Erzpriester von Hita (1. Hälfte des 14. Jahrhunderts) als Schlusspointe seines lustigen und zierlichen Lobgedichtes auf die kleinen Frauen: *De las propiedades que las dueñas chicas han.* [2]) Und noch viel früher erzählt ihn Plutarch von einem ungenannten Lakedämonier. [3]) Seitdem ist er bis herunter auf Paul de Kocks buckligen Taquinet gar manchem in den Mund gelegt worden. In dem englischen Schwankbuch, auf welches Shakespeare in „Viel Lärm um nichts" anspielt, ist es ein Anwalt; [4]) in den Nouveaux Contes à rire ist es der Spartanerkönig Leonidas; [5]) bei dem Ensdorfer Benediktiner Odilo Schreger ist es Demokritus, [6]) im Lyrum Larum Lyrissimum ein beliebiger Blasius. [7]) Wie Aristoteles dazu kam, braucht nicht im Ernste gefragt zu werden. Dem Erzähler war es eben um

---

1) Buch 3 (vom J. 1601), c. 206. Ausg. von Oesterley, Tübingen 1869, II, 475. Nachweise V, 99. In der Schwanksammlung „500 Frische und vergüldete Haupt-Pillen oder Neugebachener Melancholie-Besen, verordnet von Ernst Wolgemuth", o. O. 1669, 56, wird Nachstehende Anekdote in folgender Weise wiedergegeben: *Der hochweise Aristoteles war ein grosser Mann und hatte ein zumahl kleines Weib. Wie es ihm nun einer vorwarff, als hätte er in diesem Stück wider die gesunde Vernunfft getan, sprach er: Da wir je sollen und müssen ein böses Stück Fleisch nehmen, griff ich nach dem Kleinesten.*

2) *Del mal tomar lo menos, dicelo el sabio, Por ende de las mugeres la mejor es la menor.* copla 1791 s. Sanchez, Coleccion IV, 264.

3) *Ὁ μὲν οὖν Λάκων μικρὰν γυναῖκα γήμας, ἔφη τὰ ἐλάχιστα δεῖν ἐκλέγεσθαι τῶν κακῶν.* Plutarch, De fraterno amore, s. Opera Moralia ed. Xylander etc. Lipsiae 1777, VII, 881.

4) Shakespeare's Jest Book, ed. by Oesterley, Lond. 1866, p. 109, c. LXIII.

5) Amsterdam 1700, 164.

6) Lustig- und Nutzlicher Zeit-Vertreiber, Stadt am Hof 1754, 506.

7) o. O. 1720, 34, N. 67.

Digitized by Google

einen bekannten Namen, besonders um den Namen eines berühmten Weisen zu tun. Der erfahrene Hans Wilhelm Kirchhof will übrigens die Weisheit des Ausspruchs nicht einmal gelten lassen: *dann offt die kleinen weiblein (ich sag nicht von allen) viel halsstarriger und eyterbiessiger seyn und dem mann mehr zu schaffen machen dann manche grosse.*[1])

Bevor wir die Lehrjahre Alexanders verlassen, ist noch auf die Ueberarbeitung des ersten Teils des grossen Alexandrinerromans hinzuweisen, welche in der Handschrift 789 der Pariser Nationalbibliothek erhalten ist.[2]) Es ist dieselbe, welche unter den Lehrern Alexanders auch Homer (*Omer li barbés*) anführt. Man könnte diese Umdichtung „*Enfances Alixandre*“ betiteln,[3]) da der Verfasser planmässig darauf ausgeht, die Jugendgeschichte Alexanders gegen die bisherigen Darstellungen hervorzuheben und ihr einen reicheren, in sich zusammenhängenderen Inhalt zu verleihen. Bei der Umschau nach passenden Zutaten fiel sein Augenmerk auf zwei phantastische Alexandersagen, welche zwar im ursprünglichen Texte des Pseudo-Kallisthenes fehlen, deren hohes Alter aber durch den jerusalemischen Talmud (4. Jahrh.) und die jüngeren Recensionen des griechischen Romans bezeugt ist. Es sind die bei uns schon im Annolied vorkommenden Episoden von Alexanders Luftreise und seiner Taucherfahrt auf den Meeresgrund. Gewöhnlich werden diese Abenteuer in Alexanders letzte Zeit verlegt als die vermessensten Ausbrüche seines alle Grenzen des Menschlichen überspringenden Tatendrangs. Dem Dichter schienen sie sich eher zu Aeusserungen tollkühnen Jugendübermuts und zu Vorzeichen künftiger Grosstaten zu eignen, und daher verleibte er sie seiner Erzählung vom jungen Alexander ein. Es war natürlich, dass dadurch auch die Meister, denen die Ueberwachung des Knaben von König Philipp anvertraut war, in Mitleidenschaft gezogen wurden. Als der junge elfjährige Waghals bei einem Lustritt Aristoteles seine Absicht mitteilt, sich von den zwei Greifen seines Vaters in die Lüfte tragen zu lassen, erwidert dieser wenig erbaut: „Zu einer solchen Tollheit werde ich nicht die Hand bieten; denn wenn wir Euch verlieren, werden wir

1) B. 3, c. 209. Oesterley II, 478.

2) Abgedruckt von P. Meyer, Alex. I, 115 ff., besprochen II, 245 ff.

3) *Par moi l'orrés avant, quant m'en sui entremis,*
des enfanches K'il fist dont j'ai esté pensis.
v. 351; P. Meyer I, 129.

Digitized by Google

[illegible]

2. Aristoteles als Begleiter Alexanders.

[illegible]

[illegible]

Digitized by Google

Bei Rudolf von Ems bestellt Alexander vor seinem Aufbruch nach Asien Antipater zum Reichsverweser und lässt Aristoteles als den Berater der Landesfürsten zurück. Dann scheidet er von ihm wie von allen, die daheim bleiben, auf Nimmerwiedersehen,

muoter, mâge, man noch lant
sîn ouge niemer mêr gesach,

und Aristoteles schaut ihm weinend nach.[1])

Schon sehr frühe jedoch waren Fabeln in Umlauf gekommen, wornach Aristoteles sich seinem königlichen Zögling auf dessen Zuge nach Asien und Afrika angeschlossen habe. In der Tat war ja Alexander von einer grossen Zahl gelehrter Männer begleitet,[2]) welche seinem Eroberungszug geradezu den Charakter einer wissenschaftlichen Expedition verliehen.[3]) Dieser Schaar auch Aristoteles beizugesellen, lag unkritischen Schreibern allzunahe; klang es doch so wahrscheinlich, dass selbst Cuvier noch, als er das Leben des Aristoteles bearbeitete, der Ueberlieferung Glauben schenkte, er habe den König wenigstens bis Aegypten begleitet.[4])

So heisst es denn in der Lebensgeschichte des Aristoteles von Pseudo-Ammonius: „Unzweifelhaft begleitete er ihn bis in das Land der Brahmanen. Damals verfasste er die 255 Politieen.[5]) Auch nach Persien zog er mit; als dort der Krieg ausgebrochen und Alexander gestorben war, kehrte Aristoteles in sein Vaterland zurück.“ [6]) — Ausführlicher äussert sich der Codex von San Marco: „Er überlebte aber Platon 23 Jahre, bald den Sohn Philipps Alexander unterrichtend, bald mit ihm weit über Meer und Land wandernd, bald schreibend, bald einer Schule vorstehend.“ [7]) Und später: „Als Alexander zu seiner vollen Kraft kam

1) Cod. germ. 203, Ill. 21a f.

2) Quam multos scriptores rerum suarum magnus ille Alexander secum habuisse dicitur? Cicero pro Archia 10. Die Namen derselben s. Jonsius, De scriptoribus historiae philosophicae, cura Dornii, Jenae 1716, L. I, c. 18, 6.

3) Humboldts Kosmos, Stuttg. u. Augsb. 1847, II, 192.

4) Kosmos II, 427, Anm. 95.

5) Ueber die Zahl der Politieen s. Zeller, Philos. der Gr. II, 2^{3}, 28, Anm. 2. — 105, Anm. 3. E. Heitz, Die verlorenen Handschriften des Aristoteles, Leipz. 1865, 230 ff.

6) Buhle I, 48; benützt von Ranulphus Higden, Polychronicon L. III, c. 24, ed. Lumby, Lond. 1871, III, 362.

7) ed. Robbe 3, ebenso in der alten lat. Uebers. ib. 11; darnach bei Ioannes Wallensis, Communiloquium. Pars 3, Distinctio 5, c. 2. Argentorati 1518, fol. 125c. Gualteri Burlaei Liber

Digitized by Google

und gegen die Perser Krieg führte, zog er mit ihm, auch da von wissenschaftlicher Forschung nicht ablassend. Damals nämlich sammelte er die Geschichte der Politieen, und als jener den persischen Krieg beginnen wollte, sagte er ihm, sein Schicksal werde sich erfüllen. Alexander aber hörte nicht auf ihn, begann den Krieg und fand sein Ende." [1]) Auch Solinus (4. Jahrhundert) lässt Alexander unter der Leitung des Aristoteles und Kallisthenes den Erdkreis durchwandern. [2])

Im altfranzösischen Lai d'Aristote finden wir den Meister bei Alexander in *Inde la major*, und noch Imbert in seiner Nachdichtung lässt den Weisen mit seinem Zögling durch viele Klimate schweifen.

Ce sage qui suivit en vingt climats divers
De son eleve-roi la course vagabonde. [3])

Das englische Gedicht Kyng Alisaundre nennt im Eingang des zweiten, des märchenhaften Teils Aristoteles als Gewährsmann, der Alexander begleitet habe und durch den dieser alle Wunder seiner Fahrt habe aufzeichnen lassen.

He was with hym and seigh and wroot
alle thise wondres (god it woot!). [4])

Der englische Dichter führte hier nur aus, was er bei Eustache von Kent gefunden hatte; schon dieser zählte Aristoteles unter den Quellen seines Romans auf. [5]) Es bleibt übrigens im englischen Gedicht wie im Roman de toute chevalerie bei dieser Bemerkung. Aristoteles ist blosser Zeuge der Begebenheiten, ohne selbst handelnd einzugreifen.

Eustache von Kent seinerseits folgte nur einer alten Ueberlieferung, wornach eine Lebensgeschichte Alexanders des Grossen misverständlich Aristoteles zugeschrieben wurde. [6]) Wir begegnen ihr auch bei seinem Zeitgenossen Rudolf von Ems. Dieser führt sein grosses Gedicht geradezu

---

de Vita et Moribus Philosophorum, c. 52, h. v. Knust, Töb. 1886, 236. Ranulphus Higden, a. a. O. 360.

1) Roble 5; abgekürzt in der lat. Uebers. 14 und bei Ioannes Wallensis ib. c. 3, fol. 126a.

2) rec. Mommsen, Berolini 1864, 74, 1.

3) Historiettes ou Nouvelles en vers, Amsterdam 1774, 90.

4) v. 4778. H. Weber, Metr. Rom. I, 199. P. Meyer, Alex. II, 297 f.

5) P. Meyer II, 284. N. 1.

6) C. Müller, Pseudo-Call. Introductio XXVII.

Digitized by Google

auf Aristoteles als seinen Hauptgewährsmann zurück, welchem Alexander alle seine Erlebnisse mitgeteilt habe.

Alsô uns hât bewîset des
der wîse Aristotiles,
der den stolzen degen zôch,
der valsche missewende ie vlôch,
und dem er z'aller zît enbôt
sîn gelücke und sîn nôt
und waz ime wunders ie geschach.
als er ime und er uns verjach,
alsô prüeve ich die geschiht,
als uns ir beider wârheit giht.[1])

Fragen wir, welches Werk Rudolf hier im Auge habe, so giebt er uns an einer spätern Stelle die deutliche Antwort: es ist das Original der Historia de preliis, also der griechische Roman, den „der weise Leo" in Konstantinopel aufgefunden habe.

Bî andern buochen vand er,
waz von Alexander
Aristotiles ie streit (l. schreip),
in des rât er ie beleip.
nâch des getihte er tihte
in latînschem gerihte,
wie er geborn der welte wart
und waz er ûf sîner vart
wunderlicher wunder vant.[2])

Diese Angabe, dass Aristoteles der Verfasser des griechischen Romans sei, begegnet uns schon in der armenischen Uebersetzung, also im Anfang des 5. Jahrhs.[3])

---

1) Cod. germ. 203, Bl. 3a.

2) Bl. 117a. Daneben nennt Rudolf als weitere Quellen den weisen Pfaffen „Curtus Rufus," für Alexanders Zug nach Jerusalem den Josephus und für seine Einschliessung der Völker Gog und Magog den h. Märtyrer Methodius. Bl. 117b. Vgl. O. Zingerle, Die Quellen zum Alex. des Rud. v. Ems 10 ff.

3) Petermann in C. Müllers Introductio X, N. 1. J. Zacher, Ps. Kall. 87.

Digitized by Google

Auch Jakob von Maerlant (um 1255) bezeichnet Aristoteles als den Ueberlieferer der Nektanabussage.[1] Ebenso beruft sich das mittelniederländische Gedicht *Van den negen besten* (des neuf preux) bei Besprechung Alexanders auf Josephus und Aristoteles, wie der letztere auch für die Besprechung Hektors, also für die Trojasage, neben *Darijs*[2] und *Omerus* als Gewährsmann genannt wird.[3]

Im neugriechischen Volksbuch reist Aristoteles auf den Wunsch der Olympias zu Alexander nach Babylon, macht dort ein grosses Fest mit und überzeugt sich von der Weisheit seines einstigen Zöglings.[4]

In den orientalischen Iskanderdichtungen nimmt Aristoteles regen persönlichen Anteil an den Taten und Erlebnissen Alexanders. Dies gilt zwar noch nicht von Firdusi († 1030), der sich im Ganzen und Grossen an die Darstellung des griechischen Romans hielt, wie er ihm in der auf Befehl des Khalifen Maamun verfassten arabischen Uebersetzung vorlag.[5] Firdusi erzählt nur, dass vor Iskander nach seiner Thronbesteigung ein berühmter, in ganz Griechenland verehrter Mann trat, der weise *Aristotalis* geheissen, und so vortreffliche Worte an ihn richtete, dass er ihn neben sich auf den Thron setzte und fortan in Allem seinem Rate folgte.[6] Im Verlaufe ist aber nicht mehr von ihm die Rede. So häufig auch griechische Weise auftreten, der Name des Aristoteles wird erst wieder genannt, als Alexander sein Ende nahe fühlt und an ihn schreibt, um sich über die Nachfolge im Reich bei ihm Rats zu erholen.[7]

Um so häufiger wird der Stagirit von dem grossen persischen Alexanderdichter Nizami († 1180) in die Handlung eingeführt. Bei ihm im 1. Teil seines Gedichtes *Ikbâl Iskandarî* (Alexanders Glück) fällt zwischen die Thronbesteigung Alexanders und seinen Krieg gegen den Schah Dara ein

1) *Aristotiles die ons wiset*
daer vele wijsheden an leghet,
dat Neptanabus [illegible]

Alexanders Geesten I, 107. Ausg. v. Franck, Groningen 1882, p. 8. Vgl. I, 555 [illegible]

2) Mit *Darijs*, Darius, ist natürlich *Dares* gemeint. Auch Dr. Potter hat die [illegible] von Troja in *Darius boecken* gelesen. Der Minnen Loep, B. IV, 1458.

3) Mone, Uebersicht der nl. Volks-Literatur älterer Zeit, [illegible] 1838, 129.

4) S. Gidel im Annuaire VIII, 296 ff.

5) J. Mohl, Le Livre des Rois, V, III. Eine arabische Uebersetzung der Historia de preliis, wahrscheinlich in Sicilien im 11. Jahrh. verfasst, erwähnt J. Levi, Revue des Études juives [illegible]

6) J. Mohl, V, 63.

7) A. a. O. V, 247 ff.

Digitized by Google

längere Zeit weiser segensreicher Regierung, während welcher der König nichts ohne den Rat des Aristoteles unternimmt. Auf seine Weisung hin z. B. setzt er die menschenfressenden Aethiopen in Schrecken, indem er sich selbst als Menschenfresser stellt.[1]) Nach ihrer Besiegung lebt er eine Zeit lang herrlich und in Freuden, veranstaltet Gastmähler und vergnügt sich mit seinen Philosophen. Dann erst lässt er sich überreden, nachdem er die Schwarzen unterworfen habe, nun auch die Weissen zu besiegen.[2]) Als er nach der Eroberung Persiens mit seinem Heere auszieht, um sich die Welt zu besehen, da begleiten ihn 113 Gelehrte.[3]) Von seiner Wunderfahrt heimgekehrt setzt er sodann sein behagliches Hofleben im Kreise seiner Weisen fort, wie das im 2. Teil des Gedichts ausführlich geschildert wird.[4])

An der Spitze der erwählten Weisen des Hofs — es sind ihrer sieben — steht Aristoteles (*Aristo*) als Reichsvezier.[5]) Nach Nizami hatte Nikomachos, der Lehrer Alexanders, diesen schwören lassen, dass er seinen Sohn Aristoteles zum Vezier machen werde.[6]) Die Namen der übrigen Weisen sind Belinas,[7]) Sokrates, Platon, Thales, Porphyrius und Hermes (Trismegistos).[8])

1) Spiegel, Die Alexanders. bei den Orientalen 35 ff.

2) a. a. O. 38.

3) a. a. O. 44.

4) a. a. O. 47 f.

5) Herbelot, Biblioth. orient. La Haye 1777, I, 249. Bacher, Nizâmis Leben u. Werke 63.

6) Bacher 78, Anm. 24.

7) Nach Sylvestre de Sacy, Wenrich u. Bacher ist Belinâs oder Belinûs (hebr. Blênûs oder Blânûs, s. Dukes, Salomo ben Gabirol 45) nicht Plinius, wie Spiegel (Alexanders. 44) annimmt, sondern Apollonius v. Tyana, durch Versetzung der Punkte entstellt aus Bulunjâs (Bacher 67, Anm. 1). Damit stimmt die vorwiegend theurgische Tätigkeit des Belinâs bei Nizâmi: Auf ihn als den gewandtesten Verfertiger von Talismanen weist Aristoteles den König hin, als es gilt, einer Feuerpriesterin aus Rustems Geschlecht, die in Drachengestalt ihren Tempel verteidigt, Herr zu werden. Belinâs besiegt und heiratet sie, um durch sie seine Zauberkunde vervollständigen zu lassen (Bacher 69; ebenso im türkischen Tabari s. Weil in den Heidelberger Jahrb. 1852, 212). Auch im Modschmel ut-tewârikh schafft er einen Talisman für den Leuchtturm von Alexandria (Nouv. Journ. As. 3. Série, XI, 341). Dass aber Belinâs wirklich zunächst Plinius bezeichnete und Apollonius erst durch die Entstellung seines Namens mit diesem vermengt wurde, zeigt eine Stelle bei Kazwini, in welcher der weise Belinâs als Verfasser des Buchs von den Eigentümlichkeiten der Tiere angeführt wird (Uebers. v. Ethé, Lpz. 1868, 1, 281).

8) Bacher 86. Bei Dschami, dessen Alexanderbuch nach dem 2. Teil des Nizamischen gearbeitet ist, treten an die Stelle des Thales, Apollonius und Porphyrius die bekannteren Hippokrates, Pythagoras und Galenus. Hammer, Gesch. der schönen Redekünste Persiens, Wien 1818, 335. Bacher 92, Anm. 6. — Schon bei Tabari († 922) ist Aristoteles einer der sieben Weisen von

Digitized by Google

In einem mit Geist und philosophischen Kenntnissen ausgeführten Abschnitt lässt Nizami den König seine Weisen versammeln und ihnen die Frage vorlegen, die ihm schon manche schlaflose Nacht bereitet habe: wie die Schöpfung der Welt zu denken sei. Einer nach dem andern trägt seine Ansicht vor, als erster Aristoteles, dessen metaphysische Auseinandersetzungen der Dichter dem Werke Schahrastanis über die Philosophenschulen entnahm.[1])

Diese Episode hat Ahmedi († 14 2) in seinem grossen dem Nizami nachgebildeten Alexanderbuch, dem ältesten romantischen Epos der Osmanen, weiter ausgeführt. Doch sind es bei ihm nur 4 Philosophen, Aristoteles, Platon, Sokrates und Hippokrates (*Sokrat* und *Bokrat*); jeder erklärt ein anderes Element für den Urstoff der Welt, bis ihnen der mythische Prophet Chidhr entgegentritt und sie belehrt, dass kein Element von Ewigkeit her, sondern Alles von Gott erschaffen sei.[2]) Solche Fragestellungen Alexanders wiederholen sich bei Ahmedi mehrfach, dessen Werk überhaupt einen encyklopädischen Charakter hat.

Als Alexander bei Nizami später von einem Lichtengel (*serôsch*) zur Prophetie berufen und aufgefordert wird, aufs neue den Erdball zu durchwandern, um den Menschen die Lehre des Heils zu verkünden, lässt er sich als Leitfaden hiezu von jedem seiner drei grössten Philosophen, Aristoteles, Platon und Sokrates, ein „Buch des Rates" verfassen.[3])

Eine eigentümliche Erzählung von Aristoteles findet sich in dem persischen Prosaroman, von dem Cardonne in der Bibliothèque universelle des Romans einen Auszug mitgeteilt hat.[4]) Nachdem Alexander die

Griechenland, die am Hofe des Königs Philipp leben, ausser ihm noch Hippokrates, Platon, Sokrates, Hermes, Apollonius und Agathodämon. Chronique 1, c. 110, trad. p. Zotenberg, I, 511.

1) Uebers. von Haarbrücker II, 174 f. Bacher 86 f.

2) Inhaltsangabe von Hammer und Endlicher s. Wiener Jahrb der Lit. 1832, LVII, Anzeigebl. 6, N. 45 ff. und Hammers Gesch. der osmanischen Dichtung, Pesth 1836, I, 96.

3) Bacher 92. Diese Bücher des Rates finden sich auch in der von Weil benützten türkischen Bearbeitung des Tabari (Heidelberger Jahrb. 1852, 215) und in Ahmedis Iskandernameh (Wiener Jahrb. LVII, Anzeigebl. 6, N. 54 ff.). Bei Dschami überreicht jeder der 7 Weisen dem jungen König bei seinem Regierungsantritt ein solches *Chiradnâmeh*, ein achtes verfasst er selbst (Hammer, Gesch. der schönen Redekünste Persiens 335). Merkwürdiger Weise begegnen wir einer ähnlichen Angabe auch bei Rudolf von Ems. Da erwählt sich Alexander in Athen Anaximenes, Damastenes (Demosthenes), Demetrius, Eschilus (Aeschylos) und Strasogaras (wohl Anaxagoras) zu Ratgebern, und jeder von ihnen schreibt für ihn ein Lehrbuch (Cod. germ. 203, Bl. 34d).

4) Paris, Octobre 1777, I, 30 ff.

ganze bekannte Welt unterworfen hatte, sandte er auf den Rat seines Grossveziers (dessen Name nicht genannt wird) ein Schiff nach unbekannten Fernen aus. Von jedem der 72 Völker, die ihn als Herrn anerkannten, befanden sich zwei Matrosen und ein Offizier an Bord, und Capitän war ein Karthager, der schon manche Seefahrt gemacht hatte. Nachdem sie ein volles Jahr über den Ozean gefahren waren, ohne etwas Neues zu sehen, begegneten sie einem seltsamen Fahrzeug mit seltsamen Menschen, deren Sprache keiner kannte. Sie verständigten sich durch Zeichen, vertauschten einen Teil der Bemannung und kehrten dann, jedes Schiff nach seiner Heimat, um. So kamen die fremden Männer nach Alexandria und lernten dort nach einiger Zeit soviel Griechisch, um auf die Fragen Alexanders Auskunft geben zu können. Sie erzählten, sie kämen aus einer Welt mit zahlreichen Völkern, welche eben ein Eroberer zu einem grossen Reich vereinigt hätte; von diesem seien sie ausgeschickt worden, um weitere Länder zu entdecken, die er noch unterwerfen könnte. „Und wie heisst dieser Eroberer?“ fragte der König. „Alexander“, erwiderten sie.[1] Staunend rief der griechische Held, er werde nicht ruhen, bis er diesen Doppelgänger besiegt und auch sein Reich sich angeeignet habe. Aber Aristoteles, der zugegen war, mahnte ihn an seine Sterblichkeit und erbot sich, ihm zu zeigen, wie Welt und Menschen, Völker und Eroberer, die mächtigsten Herrscher wie ihre schwächsten Knechte nur ein Spielball seien in Gottes Hand; das solle die beste der Lehren sein, die er ihm je gegeben. Darauf berief er durch Beschwörung den Propheten Elias in Alexanders Gemach und liess ihm mit dessen Hülfe in einem Zauberspiegel die berühmtesten Eroberer der Vorwelt und Nachwelt erscheinen, die ihm nach einander ihre Geschichte erzählten und damit die Eitelkeit irdischer Grösse vor Augen führten.[2] Aber Alexander zog daraus nur den Schluss, dass, wer wirklich Grosses leisten wolle, die Sterblichkeit abwerfen müsse, und daher machte er sich auf, um den Lebensquell zu suchen. Er kam in das Land der Finsternis, wo nach

1) Nach A. Graf erzählt diese Sage auch Abul Kasim von Samarkand. Leggenda del paradiso terrestre, Torino 1878, 95. N. 59.

2) Der letzte ist der Mongolenkhan Hulagu, der im Jahre 1258 das Khalifat der Abbasiden in Bagdad vernichtete. Die Beihülfe des Elias ist eine unnötige Zutat, da der Prophet später selbst im Spiegel erscheint und vom Lebensquell spricht.

Digitized by Google

den Worten des Propheten Elias der Quell sein sollte. Tagelang drang er mit Fackeln darin vor, bis die Strasse in einen engen und einen breiten Weg sich schied. Er wählte für sein Heer den breiteren, während Aristoteles allein mit einer einfachen Lampe und einem Feuerstahl in der Hand auf dem schmaleren Wege weitergieng. Alexander hatte auf seinem Marsche mit Löwen und Panthern, Adlern und Geiern zu kämpfen; Stürme tobten, Blitze und Donnerschläge fuhren zur Rechten und zur Linken nieder, reissende Ströme, breite Wasser waren zu durchwaten. Endlich sah er wieder Licht; er war an der Grenze des schrecklichen Landes, aber vom Lebensquell keine Spur; er hatte den falschen Weg eingeschlagen. Orakelbäume mahnten ihn, nach Alexandria heimzukehren. Unterwegs befiel ihn ein schweres Fieber. Seine Krieger trugen ihn auf einer Bahre von eisernen Schilden und hielten seinen Goldschild als Schattendach über sein Haupt. Da erinnerte er sich einer Weissagung, dass er sterben solle, wenn ihm die Erde von Eisen, der Himmel von Gold würde. Und so geschah es; er kam nur als Leiche nach Alexandria.[1]) Kurz darauf langte dort auch Aristoteles an. Er hatte wirklich den Lebensquell gefunden und brachte einen Trunk für Alexander mit. Doch der Held war todt. Aristoteles konnte nur seinen Leichnam mit dem Wasser des [illegible] und verlieh damit seinem Namen unsterbliche Dauer. Noch war genug Wasser im Gefäss, dass Aristoteles selbst ewiges Leben hätte trinken können. Aber er war zu weise, um nicht zu erkennen, dass Unsterblichkeit auf Erden nur ein endloses Leid wäre. Er begnügte sich mit äusserer Benetzung, und daher ist auch sein Name unvergänglich wie der Alexanders.

In dieser an [illegible] Zügen reichen Dichtung ist eine Sage, die sonst von dem muhammedanischen Propheten Chidhr erzählt wird,[2]) in [illegible] Weise auf Aristoteles übertragen worden. Bei Firdusi[3]) und

1) [illegible] Sage [illegible] Budge, [illegible] Alexander [illegible] 1896. [illegible] Meissner, [illegible] Mittheilungen [illegible] Hammer, Rosenöl I. 286. [illegible]

2) [illegible] Legenden der Muselmänner [illegible] 1845. 94 f. Sprenger, Das Leben und die Lehre des Mohammad, Berlin 1862, II. 477 f. [illegible] Roman d'Alexandre, ed. Miche[illegible]

3) [illegible] Mohl [illegible]

Nizami [1]) findet der allein vorauswandernde Chidhr den Lebensquell, der nach Gottes Ratschluss für Alexander unnahbar ist, und trinkt sich daraus zu jenem „ewig Jungen“, als welcher er dem deutschen Leser aus Rückerts Gedicht bekannt ist. [2]) Hammer führt eine Sage an, nach welcher Chidhr eine aus dem Lebensquell vollgeschöpfte Schale dem König darreichte, dieser aber so gierig darnach griff, dass er den Trank verschüttete, worauf er aus dem Land der Finsternis nicht wieder heimkehrte. [3]) Auch Görres in seiner Inhaltsangabe des Schahnameh weiss davon, dass Chidhr, nachdem er den Quell gefunden hatte, einen Becher voll Lebenswasser dem König brachte. Als dieser ihn aber an den Mund setzte, hörte er eine warnende Stimme: „Wenn du trinkst, wirst du freilich nicht sterben, aber du wirst altern und elend werden und Lebensmüde wird dich überfallen; dann wirst du den Tod verlangen, aber Gott wird ihn dir nicht gewähren, und du wirst dich fortmühen unter der unerträglichen Last.“ Da wurde Alexander nachdenklich und goss den Becher aus. [4]) — Hier verleiht also der Trunk aus dem Lebensquell nur ewiges Leben, nicht ewige Jugend, und der Trinkende verfällt dem Schicksal des Tithonos im homerischen Hymnus. Die ganze, von den sonstigen Ueberlieferungen abweichende Fassung scheint Görres einer späteren Redaktion des Schahnameh entnommen zu haben, [5]) welche sich, was die Wahl des Trunkes betrifft, mit dem Prosaroman berührt, nur dass hier nicht Alexander, dem nach einer trefflichen dichterischen Eingebung das Lebenswasser zu spät gebracht wird, sondern Aristoteles vor diese verhängnisvolle Entscheidung gestellt ist. Orientalistischen Forschern muss die Frage anheimgegeben werden, ob das Ablehnen der Unsterblichkeit nicht der morgenländischen Salomonsage entnommen ist. Auch Salomon weist einen vom Engel Gabriel ihm angebotenen Trunk Lebenswasser zurück, weil er nicht alle seine Lieben überleben will. [6])

1) Uebers. von Ethé in unsern Sitzungsber. 1871, I, 353 ff.

2) Rückert entnahm den Stoff seines Gedichtes der arabischen Kosmographie des Kazwini, s. die Uebersetzung von Ethé, Leipz. 1868, I, 179. Vgl. Archiv f. Literaturgesch. V, 274 f.

3) Rosenöl I, 293. Dschami, Joseph und Suleïcha, übers. von Rosenzweig, Wien 1824, 377. 433.

4) J. Görres, Das Heldenbuch von Iran, Berl. 1820, II, 391.

5) Vgl. Ethé, Sitzgsbr. 1871, I, 375 f.

6) S. die türkische Bearbeitung des persischen Tutinameh, übers. von Rosen, Leipz. 1858, I, 197. Anvár-i-Suhaili, transl. by Eastwick, Hertford 1854, 562. Vgl. Benfey, Pantschatantra

Digitized by Google

Auch nach den übrigen Iskanderbüchern, von denen Hammer Auszüge zusammengestellt hat,[1]) ist Alexander auf seinen Eroberungsfahrten durch Asien von seinen Gelehrten und Philosophen umgeben, darunter als erster und tätigster Aristoteles, sein Grossvezier.[2]) Er leitet die Entschlüsse des Königs durch die Deutung seiner Träume, erklärt ihm die Wunderdinge, denen sie begegnen, entziffert ihm die Inschriften Dschemschids, belehrt ihn, wie er feindliche Talismane zerstöre und dient ihm als Brautwerber in seinem Liebeshandel mit der Prinzessin Rosenstengel, der Tochter des Ardschasp.[3]) Daneben beschreibt er die „Wunder der Geschöpfe“ in seiner Naturgeschichte.

Eine so hervorragende Rolle spielt Aristoteles in keiner der abendländischen Alexanderdichtungen. Nur der grosse altfranzösische Roman in Alexandrinern zeigt das Bestreben, den Meister nicht ganz aus den Augen zu verlieren und ihn gelegentlich aus seiner beschaulichen Zurückgezogenheit in den Vordergrund der Handlung treten zu lassen. Dieses Bestreben macht sich ganz besonders in den durch die Redaktion Alexanders von Paris hinzugefügten Teilen bemerkbar. Die folgenden Kapitel werden daher alle an den grossen altfranzösischen Roman anzuknüpfen haben.

3. Aristoteles als Zeichendeuter.

In der Vorgeschichte des griechischen Romans wird erzählt, wie dem in einem mit Bäumen bepflanzten Geflügelhof seines Palastes sitzenden König Philipp eine Henne auf den Schooss springt und ein Ei legt. Das Ei entrollt auf die Erde und zerbricht, und ein kleiner Drache fällt heraus,[4]) der um das Ei herumläuft und wieder hineinzukriechen sucht,

I, 597 f. Aus ähnlichen Gründen wird in indischen Erzählungen die Frucht der Unsterblichkeit von Hand zu Hand gegeben, s. Vetâla-pancavinçati (Kalee Krishen, Bytal-Puchisi, Calcutta 1835, 2 ff. Roth im Journ. Asiat. 1845, 278. Ausland 1867, 125) und Sinhâsana-dvâtrinçati (Lescallier, Le Trône enchanté, conte indien traduit du Persan, New-York 1817, I, 20 ff.).

1) Rosenöl I, 267 ff.

2) Auch nach Abulfaradsch folgt Alexander dem Rate des Aristoteles im Frieden und im Krieg. Pocock 59.

3) Es ist wohl dieselbe, welche in Cardonnes Prosaroman „Rosenkönigin“ heisst. Bibl. des Rom. a. a. O. 12. Im türkischen Tabari tritt dagegen Platon als Alexanders Brautwerber auf. Weil in den Heidelb. Jahrb. 1852, 213.

4) Eine Gaukelei mit einem in ein Gansei verschlossenen Schlänglein, das den Asklepios vorstellen sollte, erzählt Lucian von dem Wundermann Alexander von Abonoteichos, s. Lucianus ex rec. Jacobitz, Lipsiae 1836, I, 176 f.

Digitized by Google

aber, wie er eben den Kopf hineinsteckt, verendet. Der bestürzte König ruft einen Zeichendeuter herbei, und dieser verkündet ihm, er werde einen Sohn bekommen, der die ganze Welt umschweifen und sich unterwerfen, auf der Heimreise aber in früher Jugend sterben werde.[1])

In der Pariser Handschrift A heisst der Zeichendeuter Antiphon,[2]) ebenso in der lateinischen Uebersetzung von Julius Valerius[3]) und der Epitome,[4]) sowie in der syrischen Uebersetzung.[5]) Der Name gehörte also schon dem ältesten Texte des griechischen Romans an. Er findet sich auch in der gereimten neugriechischen Bearbeitung desselben aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts, welche irrtümlicher Weise dem Demetrios Zenos zugeschrieben wurde.[6]) Aus der Epitome wurde die Erzählung wörtlich aufgenommen in die Annales Colonienses maximi[7]) und in das Speculum historiale des Vincenz von Beauvais.[8]) Auf der Epitome beruht auch die Erzählung bei Eustache von Kent, wo der Vogel ein Fasan ist,[9]) und im englischen Kyng Alisaundre, wo daraus ein Falke wurde und der Name des Zeichendeuters in *Antision* entstellt ist.[10]) In „der Seelen Trost" heisst der Meister Antiphus,[11]) im niederdeutschen wie im altschwedischen Text dagegen richtig Antiphon.[12]) Es ist der bei Suidas genannte Zeichen- und Traumdeuter Antiphon von Athen, nicht zu verwechseln mit dem attischen Redner.[13])

In der Historia de preliis bleibt der ariolus unbenannt,[14]) ebenso in

1) l. c. 11. C. Müller p. 10.

2) C. Müller 10: *μετεπέμψατο τὸν κατὰ ἐκεῖνον τὸν χρόνον ἐπίσημον σημειολύτην Ἀντιφῶντα.*

3) C. Müller 11.

4) Ausg. von J. Zacher 14, 8.

5) Römheld, Beiträge zur Gesch. und Kritik der Alexanders. 43.

6) *Ὁ Ἀλέξανδρος ὁ Μακεδών*, Vinegia 1553, *α* 6. Der Verfasser ist vielleicht Markus Depharanas von Zante, s. E. Legrand, Bibliographie Hellénique, Paris 1885, I, 289.

7) Eccardus, Corpus historicum medii aevi I, col. 719.

8) L. IV, c. 4; in Verse gebracht von Jakob von Maerlant, Spiegel Historiael I, 4, c. 3, v. 31 ff. Leiden 1863, I, 139. Dagegen giebt in der abweichenden Darstellung der Alexanders geesten (I, 281) Kallisthenes, *Calistones*, die Deutung.

9) P. Meyer, Alex. I, 211, 388.

10) v. 585.

11) Augspurg 1483, Bl. CLXI.

12) Bruns, Romantische Gedichte 339. — Själens Tröst, utg. af Klemming, Stockh. 1871—73, 512. 29.

13) Petrus van Spaan, Dissertatio historica de Antiphonte oratore Attico, Lugduni Bat. 1765, 43 ff.

14) O. Zingerle, Die Quellen zum Alex. 136. Strassburger Druck von 1486.

Digitized by Google

dem Auszug bei Ekkehart von Aura,[1] bei Rudolf von Ems[2] und in der altfranzösischen Histoire du bon roy Alixandre.[3] Die altschwedische gereimte Bearbeitung der Hist. de pr. (um 1380) fasst Ariolus als Eigennamen.[4] Nach der Kapitelüberschift in Seyfrids Alexander hat sich Nectanabus in den kleinen Vogel verwandelt; das aus dem Ei kriechende Lindwürmlein hat eine Krone auf dem Kopf; die besten Meister des Königs geben die Deutung *auss gemainem mund.*[5]

Bei Pseudo-Gorionides, der für den von Alexander handelnden Teil seiner Jüdischen Geschichte eine jüngere Recension des Pseudo-Kallisthenes nebst einer Handschrift der Hist. de preliis benützte, ist der Vorgang mit dem Ei und dem Schlänglein ein Traum.[6] So fasst ihn auch der altfranzösische Roman, der die Erzählung im Uebrigen selbständig umwandelt und erweitert: Der zehnjährige Alexander träumte, dass ihm ein Ei, das er essen wollte, entfiel, auf dem Estrich zerbrach und eine garstige Schlange daraus hervorkam, welche sein Bett dreimal umkroch und dann, als sie in das Ei zurückkehren wollte, starb. Vor Schrecken erwachte er und eilte zu seinem Vater, um ihm den Traum zu erzählen. Philipp berief von weither die besten Traumdeuter zusammen. Vor allen kam Aristoteles von Athen; als sie versammelt waren, erfüllten sie ein ganzes Gemach. Die ersten beiden, welche den Traum zu deuten suchten, sahen zur Beunruhigung Philipps in dem Ei eine nichtige zerbrechliche Sache und in der Schlange einen schlimmen Gewalthaber, der die Welt mit Eroberungskriegen heimsuchen, aber nichts erreichen werde. Nach ihnen erhob sich Aristoteles und sprach: „Ihr Herrn, das Ei, von dem wir sprechen, ist kein eitles Ding; es bedeutet die Welt; der Dotter darin ist die Erde. Die Schlange ist Alexander, der viel Mühsal erdulden und Herr der Welt sein wird und seine Mannen nach ihm. Zuletzt wird er heimkehren und in Macedonien sterben.“ Diese Deutung nahm

1) Pertz, Script. VI, 62, 51.

2) Bl. 11a f.

3) Notices et Extraits XIII, Part II. 297.

4) *Konung philippus sorghe tha,*
badh sik ariolum sin mästara fa etc.

Konung Alexander, en medeltids dikt, utgifven af Klemming. Stockh. 1862, v. 383 ff. vergl. v. 1012 ff. 9855 f. 9982 f.

5) Münchner Cod. germ. 579, Bl. 92d f.

6) L. II, c. 12, ed. Breithaupt 101.

Digitized by Google

König Philipp mit Freuden auf. Er liebte Aristoteles, hielt ihn hoch in Ehren und schenkte ihm all sein Gold und Silber.[1])

Während die älteren französischen Alexandergedichte wie das deutsche von Lamprecht diese Erzählung ganz bei Seite lassen,[2]) wird sie hier mit sichtlichem Interesse behandelt, und es lässt sich nicht verkennen, dass diese Fassung, mag sie Alexander von Paris überkommen oder selbst ersonnen haben, die Einführung des Aristoteles an der Stelle Antiphons oder des namenlosen Zeichendeuters, die ganze Art, wie seine geistige Ueberlegenheit im Kreise der Seher zur Geltung gebracht wird, eine Vorliebe des Dichters für den Meister beweist.

4. Aristoteles und die zwölf Pairs von Griechenland.

In den nationalen Epopöen der Franzosen, mit denen die Dichter der Alexandersage zu wetteifern hatten, war Kaiser Karl von der berühmten Schaar seiner zwölf Genossen umgeben. Alexander sollte hierin nicht zurückstehen: auch er sollte seine *douze pairs* haben. Von ihrer Erwählung berichtet der erste Teil des grossen Romans: Der junge König zieht nach seiner Schwertleite in den Ebenen von Aliers[3]) ein Heer zusammen, um gegen den König Nicolas zu fechten. Manches reiche Zelt wird errichtet. Aristoteles liegt auf einem slavonischen Seiden-

1) Michelant 6, 16. P. Meyer, Alex. I, 121, 242.

2) Vgl. P. Meyer II, 142. Walther von Chatillon macht nur die Anspielung: *peperit gallina draconem.* X, 344. Kurz erwähnt wird die Geschichte in der deutschen Bearbeitung der Alexandreïs des Quilichinus von Spoleto, s. Paul und Braune, Beiträge X, 347.

3) Aliers oder Ailiers ist in unserem Roman das Geburtsland Alexanders, der deshalb Alixandre d'Aliers heisst. *En la tière d'Alier, de coi ot li sornom.* Michelant 16, 36. So heisst er auch in der Berner Liederhandschrift (s. P. Meyer, Alex. II, 375, N. 1.), im Conte del Graal von Gautier v. 18486, in der Reimchronik des Philipp Mouskes (Chronique rimée, p. p. le baron de Reiffenberg, Bruxelles II, 1838, p. 270, v. 19408) u. a. Wahrscheinlich ist damit Illyrien gemeint, das der junge Alexander nach dem Zwist mit seinem Vater zum Aufenthalt wählte. Plutarch, Alex. 9. Nach der Recension des 1. Teils in Ms. Bibl. Nat. 789 ist Aliers eine Stadt:

Dont fu li rois Phelippes à Aliers icel jor.
Une cité molt noble ki fu son ancissor;
Por chou l'avoit il chiere et tenoit en honor
Que moult fu delitable, gaires n'avoit mellor,
Fors Rome et Babilone, dusk'en Inde major.
Là fu nés Alixandre quant fist le tenebror
Dont le gent de la tere orent moult grant paor.
Por chou ot le surnon ki l'en dura maint jor.

P. Meyer I, 143, v. 701.

Digitized by Google

teppich und giebt Alexander Ratschläge. „Erwählet“, sagt er unter anderem, „zwölf Pairs, die Eure Heerhaufen führen sollen“! — Alexander hebt das Kinn und erwidert: „Das ist wohlgesprochen. So erwählet sie selbst!“ — Und Aristoteles nennt ihm *Tolomé* (Ptolemäus), *Clincon* (Klitus), *Lincanor* (Nikanor), *Filote* (Philotas), *Emenidus* (Eumenes), *Perdicas* (Perdikkas), *Lione* (Leontes bei Pseudo-Kallisthenes und J. Valerius, wohl der historische Leonnatus), *Antigonus, Arides* (Arrhidäus),[1] *Aristes* (Ariston),[2] *Caunus* oder *Calnus* (Kalanus)[3] und *Antiocus*. Nach der Erwählung der douze pairs lässt Alexander die Trompeten blasen und bricht gegen den Feind auf.[4]

Hier geht also der Vorschlag, die zwölf Pairs auszuwählen, von Aristoteles aus. Anders in der vielfach abweichenden Recension der Venediger Handschrift. An der Stelle, wo das Gedicht Simons und das Lamberts sich aneinander fügen, eben in der Tirade, in welcher die zehnsilbigen Verse in Alexandriner übergehen, geben Klitus und Ptolemäus dem König den Rat, aus den besten seiner Ritter zwölf Genossen auszuerlesen, welche sein Heer nicht gegen Nicolas, denn dieser ist schon besiegt, sondern gegen Darius führen sollen. Alexander stimmt bereitwillig zu und trifft die Auswahl selbst. „Zwei davon“, spricht er, „sollt ihr sein“.[5] In der folgenden vom Redaktor eingeschalteten Tirade wird als zweiter statt Ptolemäus Aristoteles genannt:

Aristote son maistre qu'il tient por latiner.[6]

Vergleicht man aber die Namen der zwölf Pairs, so ergiebt sich, dass hier nur ein bekannter Name an die Stelle eines unbekannten gesetzt wurde, indem der Redaktor *Ariste* für eine Abkürzung von *Aristote*

1) Nicht der Halbbruder Alexanders, den Philipp mit einer Tänzerin von Larissa zeugte (Plutarch, Alex. 10. 77. Curtius 10, 7. Justin 9, 8. 13, 2 etc.), — der wird im letzten Teil des Romans als *Phelippe Aridoi* angeführt (Michelant 512, 28; die Formen des Namens s. Kinzel in der Ztsch. f. deutsche Philol. XVII. 106) — sondern jener Heerführer Ἀρριδαῖος, welcher den Leichnam Alexanders nach Alexandria geleitete (Diodor. Sic. 18, c. 3, 5. c. 26—28 etc.).

2) *Ἀρίστων* bei Arrian 3, 11, 8.

3) *Κάλανος* bei Arrian 3, 5, 6.

4) Michelant 17, 2 ff. Ueber die Namen vgl. E. Talbot, Essai sur la légende d'Alexandre le Gr. dans les romans du XIIe siècle, Paris 1850, 83.

5) P. Meyer, Alex. I, 271, 811 ff. Auch Jean de Wauquelin († 1453), der für seinen Prosaroman von Alexander den alten Versroman benützte, lässt den König selbst die Zwölfe auswählen, jedoch auf des Aristoteles Rat. Jacobs und Ukert. Beitr. I, 388.

6) a. a. O. I. 272, 827.

Digitized by Google

gehalten hat. Dieses Misverständnis ist in das spanische Alexanderbuch übergegangen, dem der altfranzösische Roman in einem der Recension der Venediger Handschrift angehörigen Texte vorgelegen hat. Auch hier machen *Clitus e Tholomeus* den Vorschlag, und unter den Erwählten wird *maestro Aristander que lo ovo criado* genannt,[1]) wo natürlich statt *Aristander Aristotil* zu lesen ist.[2]) Dass Aristoteles nur durch eine Namensverwechslung unter die douze pairs geraten ist, bestätigt der Verlauf des französischen wie des spanischen Gedichtes; denn nirgends wird gesagt, dass er als Heerführer an den Schlachten teilgenommen habe. Auch am Schlusse, wo der sterbende Alexander sein Reich unter die zwölf Pairs verteilt, wird der Name des Aristoteles nicht genannt.

Dagegen sehen wir an einer andern Stelle des ersten Teils Aristoteles entscheidend in die Handlung eingreifen. Gelegenheit hiezu gab dem Dichter Alexanders Zug gegen Athen.

5. Aristoteles als Retter Athens.

Nach der ältesten Handschrift des griechischen Romans versuchten die Athener dem jungen Eroberer zu trotzen. Der feurige Demades reizte sie zum Widerstand; aber Aeschines und Demosthenes sprachen zum Frieden. Darauf schickten die Athener Alexander einen Siegerkranz, und er schrieb ihnen einen versöhnlichen Brief.[3]) Ebenso bei Jul. Valerius,[4]) in der syrischen[5]) und in der armenischen Uebersetzung[6]) und im mittelgriechischen Gedicht der Markusbibliothek.[7]) In der Epitome überbringt Demosthenes selbst den goldenen Kranz nach Platäa.[8])

1) Copla 294, Sanchez III, 42.

2) Vgl. copla 30: *Maestro Aristotil que lo avie criado.* Sanchez III, 5. Der Text ist überhaupt an jener Stelle in grosser Unordnung.

3) Ps.-Kall. II, 1. C. Müller 54 ff. Vgl. J. Zacher, Ps.-Kall. 126 f. Der geschichtliche Demades sprach im Gegenteil dafür, dem König für die gerechte Bestrafung des thebanischen Aufruhrs Glück zu wünschen. s. Droysen, Gesch. Alexanders d. Gr.[2] I, 148. Ste Croix, Examen critique 231 ff.

4) C. Müller, ib.

5) Journ. of the Americ. Or. Soc. IV, 369, Anm.

6) J. Zacher, Ps.-Kall. 100.

7) v. 2505 ff. W. Wagner, Trois poèmes gr. 132 ff. Ganz abweichend im griechischen Prosaroman des 15. Jahrhunderts, von dem Kapp handelt, Progr. des k. k. Real- und Obergymnas. etc. Wien 1872, 55 f.

8) II, 5, Ausg. von J. Zacher 41, 10.

Digitized by Google

Der Epitome folgt durch die Vermittlung Eustaches von Kent[1]) das englische Alexanderlied. Nach seiner freien lebendigen Ausführung spricht der alte Kaiser von Athen[2]) für die Unterwerfung: der junge stürmische *Dalmadas* aber, *a riche almatour* (altfr. *almaçur, aumaçor*, mhd. *amazûr* Fürst, arab. *almansûr* Sieger), reisst das Volk durch das Ungestüm seiner Rede zur Kampflust hin. Da tritt der greise *Demostines, a riche admyrail* (altfr. *amiral* Fürst, arab. *amir*), für den Frieden ein, und nach langem Wortgefecht siegt das besonnene Alter über die tollkühne Jugend. Demosthenes selbst begiebt sich mit einer edelsteingeschmückten goldenen Krone und anderen Gaben zu Alexander und besänftigt seinen Zorn.[3])

Nach der Hist. de preliis tritt Aeschines, der mit Aeschylus verwechselt wird, an die Stelle des Demades.[4]) Demosthenes spricht für den Frieden,[5]) wird jedoch unter den Gesandten nicht genannt. Nach der Seitenstetter Handschrift, welche eine planmässige Ueberarbeitung der Historia spätestens aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts darbietet, ist dagegen Demosthenes der Unruhstifter, durch persisches Gold bestochen.[6]) Ebenso vertritt er die Kriegspartei in Walthers Alexandreis[7]) und deren altnordischer Prosabearbeitung,[8]) in Maerlants Alexanders geesten,[9]) bei Rudolf von Ems,[10]) im altspanischen Gedicht[11]) und bei Ulrich von Eschenbach.[12]) Vincenz von Beauvais sucht diese Darstellung der Historia mit der der Epitome zu vereinigen: bei ihm hat zwar Demosthenes die Athener überredet, sich mit den Lacedämoniern auf die

1) S. die Kapitelüberschriften LVIII. LIX. bei P. Meyer, Alex. I. 181, vgl. II. 285.

2) Er ist nicht mit Namen genannt, augenscheinlich eine Metamorphose des Aeschines.

3) Kyng Alisaundre 2907 ff.

4) c. 42 ff. *Eschilus philosophus*, im Strassburger Druck von 1486 *Eschinus*. Auch im altschwedischen Konung Alexander heisst er *Eskilus*, v. 1695; ausser ihm tritt kein anderer Redner auf; er bringt die Athener dazu, Alexander eine Königskrone zu schicken. Ausg. von Klemming 57 ff.

5) O. Zingerle, Die Quellen zum Alex. 166 ff. Vgl. Kinzel, Zwei Recensionen der Vita Alexandri M. Berlin 1884. 14. Ebenso im Auszug der Hist. de pr. bei Ekkehart von Aura, Pertz, Script. VI. 65. 47, bei Quilichinus von Spoleto, s. Paul und Braune, Beitr. X. 353 und im englischen alliterierenden Gedicht des Ashmolean Ms., ed. by Stevenson, Roxburghe Club, Lond. 1849, Passus 10.

6) O. Zingerle, a. a. O. 57. 167, Lesarten.

7) I. 271. 277.

8) Alexanders Saga, udg. af Unger, Christiania 1848, 9 f.

9) I. 865 ff.

10) Cod. germ. 203, Bl. 33a ff.

11) Copla 190 ff. Sanchez III. 27 f.

12) v. 2477 ff. h. von Toischer 66 ff.

Digitized by Google

Seite der Perser zu stellen, von denen er bestochen ist, er tritt aber schliesslich doch den friedlichen Ansichten des Aeschines bei und überbringt selbst dem König die Krone.[1])

Wie die Seitenstetter Handschrift durch die Stellung des Demosthenes von den übrigen Recensionen der Hist. de prel. abweicht, so giebt sie auch den Ereignissen eine andere Wendung. Sie lässt Alexander gegen Athen heranziehen, um es zu zerstören. Vor dem Tore sitzt aber sein alter Lehrer Anaximenes und weint. Alexander fragt, was er für ihn tun solle, und Anaximenes ersucht ihn, er möge ihm aus der Sonne treten. Alexander merkt, dass er sich für die Stadt verwenden wolle, und schwört, was er ihn bitten werde, nicht zu erfüllen. Da sagt der Philosoph: „So zerstöre die Stadt von Grund aus!" und Alexander ruft ärgerlich: „Wieviel auch der Schüler wisse, der Meister besiegt ihn immer!"[2]) — Hier sind also die zwei uralten Anekdoten von Diogenes in Korinth und Anaximenes in Lampsakos mit wahrhaft kindlicher Unbeholfenheit zusammengeschweisst. So unvermittelt, wie die beiden Bitten des Anaximenes hier neben einander stehen, liessen sie kaum einen inneren Zusammenhang erraten, wenn uns nicht eine bemerkenswerte Variante in der hebräischen Uebersetzung der Hist. de preliis von Samuel ibn Tibbon aus Lunel Aufschluss gäbe. Dieses in Arles zwischen 1199 und 1204 verfasste Werk hatte, wie Israel Levi nachgewiesen hat,[3]) nicht den lateinischen Text, sondern eine wahrscheinlich in Sicilien im 11. Jahrhundert entstandene arabische Uebersetzung desselben zur Vorlage. Da lauten die ersten Worte des Philosophen *Anismas*: „Ich bitte meinen Herrn, den König, dass er seine Heere eine andere Strasse ziehen lasse, damit sie mir nicht die Sonne nehmen, an der ich mich wärme."[4]) So ist also die Bitte des Diogenes nicht ohne weiteres wörtlich herübergenommen, sondern der Situation — und zwar nicht ungeschickt — angepasst. Anaximenes spricht damit die unverkennbare Absicht aus, das heranziehende Heer Alexanders von der Stadt abzulenken, und der Schwur des Königs schliesst sich folgerichtig an. Ob uns das Original hiefür in

1) Specul. hist. IV, 29. Darnach Maerlant, Spiegel Historiael, Partie I, boek 4, c. 20, 27 ff.

2) O. Zingerle, a. a. O. 170, Lesarten. Auch in einer Pariser Handschrift der Hist. de pr. N. 8503 s. Revue des Études Juives III, 265, Anm. 1.

3) Revue des Études Juives III, 258 ff.

4) Ebenda 264.

Digitized by Google

einer Fassung des vielgestaltigen lateinischen Textes noch erhalten ist, wird eine gründlichere Durchforschung der Handschriften zur Entscheidung bringen.

Der historische Vorgang, auf den unsere Erzählung zurückführt, ist bekannt genug. Alexander kam auf seinem Ausmarsch gegen Darius im Jahre 334 von Ilion her nach Lampsakos. Die Bürger schickten ihm eine Gesandtschaft entgegen, an deren Spitze der Geschichtschreiber Anaximenes stand, der früher bei König Philipp gern gesehen war. Auf seine Fürbitte verschonte Alexander die Stadt.[1]) Zum Danke erhielt Anaximenes von seinen Mitbürgern eine Bildsäule in Olympia.[2]) An dieses Ereignis knüpfte sich im Volksmund die Anekdote, wie der schlagfertige Lehrer den blindlings schwörenden Schüler überlistete, aufgezeichnet von Valerius Maximus,[3]) Pausanias[4]) und Suidas.[5])

Die Erzählung des Valerius Maximus fand im Mittelalter weite Verbreitung, besonders durch Vincenz von Beauvais in seinem 1256 vollendeten vielgelesenen Speculum historiale,[6]) durch Jacobus de Cessolis in seinem Solacium ludi scacorum aus der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts und die daraus schöpfenden Schachzabelbücher des 14. Jahrhunderts.[7]) Zahlreiche Nachweise für spätere Entlehnungen giebt Oesterley in seiner Ausgabe von Paulis Schimpf und Ernst.[8])

Wenn in dem von Konrad von Homborch besorgten Kölner Druck des Werkes von Walter Burley († 1337) Liber de vita et moribus philosophorum der Anekdote die Bemerkung beigefügt ist, sie werde zuweilen auch als in Athen geschehen erzählt,[9]) so wird sich dies auf die besprochene eigentümliche Recension der Historia de preliis beziehen.

Die früheste dichterische Behandlung ist der Anekdote in unserem

1) Droysen, Gesch. Alexanders² I, 187.

2) Pausanias 6, 18, 2.

3) 7, 3, Ext. 4.

4) a. a. O.

5) s. v. Ἀναξιμένης.

6) L. IV, c. 39.

7) S. das Schachzabelbuch Konrads von Ammenhausen, h. von Vetter, Frauenfeld 1887, Sp. 95 ff.

8) Stuttg. 1866, p. 532, zu c. 508. Hinzuzufügen ist noch Jacob von Maerlant, Spiegel Historiael. Partie 1, boek 4, c. 31.

9) c. 63, h. von Knust, Tüb. 1886, 272.

Digitized by Google

altfranzösischen Roman zu teil geworden, und auch hier ist der Schauplatz Athen wie in jenem lateinischen Bericht; aber der Held der Anekdote ist Aristoteles. Der weniger bekannte Lehrer Anaximenes wurde von dem allberühmten Meister um so leichter verdrängt, als auch von diesem überliefert war, dass er für seine Vaterstadt bei Alexander Fürbitte eingelegt habe.[1] Als Vaterstadt des Aristoteles gilt aber in unserem Roman Athen:

Aristote ist d'Ataines dont fu noris et nés.[2]

Zur Erklärung dieses Irrtums wäre daran zu erinnern, dass man im Mittelalter einen Mann zwar in der Regel nach seinem Geburtsort, häufig jedoch nach dem Orte benannte, an welchem er zur Zeit seines Bekanntwerdens lebte. Als Beispiele bieten sich uns gleich zwei Alexanderdichter dar: der Trouvere, dem wir eben die dichterische Bearbeitung unserer Anekdote verdanken, führte, obgleich in Bernay geboren, den Beinamen *de Paris*,[3] offenbar, weil er in dieser Stadt lebte und wirkte, und Walther, der in Lille geboren war, erhielt von Châtillon (wohl sur Marne), wo er lehrte und seine Alexandreïs schrieb, den Beinamen *de Castellione.* Er sagt selbst geradezu, die Grabschrift Vergils variierend, dass ihm dieser Ort seinen Namen geraubt habe:

Insula me genuit, rapuit Castellio nomen.[4]

So konnte Aristoteles ganz wohl nach der Stadt, in welcher er seine Schule gründete, den Beinamen *d'Ataine* erhalten haben, und dieser Beiname konnte dann von anderen als die Bezeichnung seines Geburtsortes misverstanden worden sein.

Es liesse sich für dieses Misverständnis jedoch auch ein literarischer Anhalt finden. Valerius Maximus erzählt nämlich, dass Aristoteles alt und gebrechlich zu Athen im Bette liegend seine zerstörte Vaterstadt

---

1) Auch eine Verwechslung mit Eresos auf Lesbos, der Vaterstadt Theophrasts, könnte mitgespielt haben, deren Züchtigung Aristoteles nach dem Pseudo-Ammonius abgewendet haben soll (Buhle I, 47; Vita Arist. ex cod. Marc., ed. Robbe 4; Vetus lat. versio ib. 13).

2) Michelant 47, 26. Vgl. 46, 33.

3) *Alixandres nous dist qui de Bernai fu nés,*
Et de Paris refu ses seurnoms apelés.

P. Meyer, Alex. II, 227; vgl. 235, Anm. 6.

4) Hubatsch, Die lateinischen Vagantenlieder des Mittelalters. Görlitz 1870, 9. Peiper, Walther von Châtillon, 7.

Digitized by Google

wiederhergestellt habe.[1]) Da in seinem Texte wohl Athen, aber die Vaterstadt nicht mit Namen genannt wird, so mochte ein flüchtiger Leser beide für identisch halten. Dass dies wirklich vorgekommen ist und sogar einem Manne von gelehrter Bildung begegnen konnte, zeigt das Beispiel des vielbelesenen Pfarrers von Droisig Andreas Hondorff, der in seinem Promptuarium exemplorum[2]) die Stelle folgendermassen wiedergiebt: *„Aristoteles hat sein Vaterland Athen aus den Henden der Feinde, welche die Stadt gar verschleiffet vnd der Erden gleich gemacht hatten, mit seiner Weissheit erlöst*[3]) *vnd wider zu ehren bracht, also das schier Aristotelis widerbringen wol so gros lob hat als des Alexandri vnd der Macedonier verheerung. Haec Valerius Maximus.*"

Im altfranzösischen Roman hat die Erzählung folgende Gestalt gewonnen:[4]) Nach dem Siege über König Nicolas kam zu Alexander die Kunde von einer Stadt, die so erleuchtet sei durch Geist und Gelehrsamkeit, dass es in der Welt keine Weisheit gebe, die man da nicht finde: sie sei edel, prächtig und volkreich und habe keinen Tag einen Herren über sich geduldet. Als Alexander solches hörte, schüttelte er das Haupt und schwur im Zorn: „Wenn sie mir diese gepriesene Stadt nicht übergeben, so soll sie verbrannt und vom Erdboden vertilgt werden, und allen Bürgern lasse ich für ihre Hoffahrt den Kopf abschlagen." Die Begierde, die Stadt zu sehen, raubte ihm Ruhe und Schlaf. So zog er vor Athen und umlagerte es mit vielen bunten Zelten. Er liess den Bürgern schreiben, sie sollten mit der Uebergabe nicht warten, bis er die Stadt erstürmte, sonst würde er sie zerstören und die Verteidiger töten. Die Stadt war sehr fest; denn sie lag am Meere. In ihrer Mitte stand ein hundert Fuss hoher Pfeiler, den Platon hatte bauen lassen; darauf brannte eine Lampe Tag und Nacht und erhellte die ganze Umgegend. Die Barone und Pairs hielten Rat (von Demosthenes und

1) *Aristoteles uero, supremae uitae reliquias senilibus ac rugosis membris in summo litterarum otio uix custodiens, adeo ualenter pro salute patriae incubuit, ut eam hostilibus armis solo aequatam, in lectulo Atheniensi iacens, et quidem Macedonum manibus, quibus abiecta erat, erigeret. Ita non tam urbs strata atque euersa Alexandri quam restituta Aristotelis notum est opus.* L. IV, c. 6, Ext. 5, ed. Kempf, Berolini 1854, 445.

2) h. von Vincentius Sturm, Leipz. 1580, 1, fol. 215a.

3) Nach der Lesart *eriperet* für *erigeret*. s. Kempf a. a. O.

4) Michelant 45, 16 ff.

Digitized by Google

Aeschines ist nicht die Rede), und keiner konnte den Gedanken fassen, dass sie die Stadt übergeben oder schmählich zu Boden geschlagen werden sollten. Sie wandten sich an Aristoteles, der in der Stadt geboren war und zu den Senatoren gehörte, und von dem Alexander gelernt hatte, wie man Burgen belagert und Städte einnimmt.[1] Alle baten ihn, mit dem König zu sprechen, dass er ihm zu liebe sie in Frieden lasse; der Orient sei gross, dort könne er sich umtun und Städte, Burgen und Königreiche erobern. Aristoteles liess ein Maultier satteln und ritt mit den Gesandten Alexanders hinaus. Als ein Bote dem König die Reden berichtete, die er in der Stadt gehört hatte, lachte dieser und sprach zu Ptolemäus: „Ich sehe wohl, sie kennen mich nicht", und mit hohem Eide schwur er bei den Göttern, das nicht zu tun, was sein Meister von ihm fordern werde. Aristoteles, dem dies hinterbracht wurde, hielt einen Augenblick an und überlegte. Dann ritt er bis zu Alexanders Zelt, das reich mit Pfelle geschmückt war und auf dessen Spitze ein Karfunkel seinen Glanz verbreitete. Der König stand vor ihm auf, schlang ihm beide Arme um den Hals und setzte ihn neben sich. Die Pairs umringten Aristoteles und fragten ihn nach Neuigkeiten, ob die Stadt gehalten oder übergeben werden solle. Er erwiderte, die Mauern Athens seien vor der Zeit des Moses gegründet worden, die Ritter seien tapfer und die Bürger gutes Mutes; nie werden sie einen Herrn über sich dulden. „So werden sie", sprach der König, „keinen Tag ihres Lebens Ruhe und Frieden haben". Alexander sass auf gestickter Seide und neben ihm Aristoteles, sein Meister und Vertrauter. Der König wartete und wunderte sich: Aristoteles bat ihn nicht für die Stadt. Endlich nahm er Abschied und bestieg wieder sein Maultier. Doch ehe er davon ritt, da sprach er ein Wort, wodurch der König verwirrt und später manches Reich verwüstet wurde: „Alexander, warum säumst du so lange? Lass alle deine Mannen sich waffnen und bestürme diese gute Stadt von allen Seiten! Schlendre Feuer und Flammen hinein, dass sie weder Mauer noch Graben halten können, und lass nicht eines Pfennigs Wert übrig! Das wird eine Grosstat sein, wenn du sie vertilgst." — Alexander stand betroffen, schüttelte das Haupt und sprach bei sich: „Meine Sache steht

1) Während im vorhergehenden Teile des Romans Aristoteles als Begleiter Alexanders dargestellt ist, hat er in dieser Episode seinen Wohnsitz in Athen.

Digitized by Google

schlecht! Ich muss die Stadt ledig lassen. Von mir wird ihr keine Unbill widerfahren. Mein Meister hat mich überlistet und durch seine Klugheit matt gesetzt. Aber all mein Leben will ich nicht ruhen, bis ich das weite Reich des Orients erobert habe."

Es ist nicht ohne Interesse, zu sehen, wie der Dichter die kurze, epigrammatisch zugespitzte Anekdote mit künstlerischem Instinkt für die epische Darstellung verwertet. Er verzichtet auf die schlagende Wirkung, damit er zu behaglich breiter Ausgestaltung Raum gewinne, und verzögert die Entscheidung, um die Neugier seiner Hörer zu spannen. Glücklich erfunden ist die Schlusswendung, dass Alexander, von den Athenern auf die Reiche des Ostens hingewiesen, sich dort für die entgangene Eroberung der Stadt schadlos zu halten beschliesst. So wird die episodische Erzählung als ein wichtiges organisches Glied dem Ganzen eingefügt.

Spätere französische Schriftsteller, welche den Roman benützten, konnten ihre kritischen Bedenken gegen Einzelheiten der Erzählung nicht unterdrücken. Jean von Wauquelin z. B. behielt zwar Athen als Schauplatz bei, liess aber die Ueberlistung Alexanders beiseite: Alexander entsagt einfach auf die Bitte des Aristoteles seinem Vorhaben.[1]) Vasco von Lucena erzählt zwar die Ueberlistung; er weiss aber, dass nicht Athen, sondern Stagira die Vaterstadt des Aristoteles war, und verlegt den Schauplatz dorthin.[2])

6. Aristoteles in den übrigen Teilen des altfranzösischen Romans.

In den folgenden Abenteuern des Romans tritt Aristoteles in den Hintergrund. Auch in dem eingeschalteten selbständigen Gedicht Le fuerre de Gadres, welches eine während der Belagerung von Tyrus vorgenommene Fourragierung in der Gegend von Gaza und die damit verbundenen Kämpfe behandelt,[3]) wird nur einmal gelegentlich sein Name genannt.[4]) Wir begegnen ihm erst wieder in den Versen, welche

1) Sofern die Angabe bei Jacobs genau ist, s. Jacobs und Ukert, Beitr. I, 389.

2) Ebenda I, 375.

3) Schottische Uebersetzung von 1438 s. H. Weber, Metr. Rom. I, XXXI, LXXIII ff. Ausg. für den Bannatyne-Club von M. H. Miller, Edinb. 1831.

4) *Ne ne me gabera li rois ne Aristote.* Michelant 99, 9.

Digitized by Google

Alexander von Paris hinzugedichtet hat, um vom zweiten Teil zum dritten, dem ältesten Teile des Romans, überzuleiten.[1]) In den Zusatzversen wird erzählt, wie Alexander nach seinen ersten Siegen über Darius mit 15 Genossen, darunter sein Meister Aristoteles, an den Wassern des Ganges (*Gangis*) auf die Falkenbeize reitet. Das Gedicht Lamberts beginnt mit einem Lehrvortrag (*un sermon*) über umsichtige Auswahl und Behandlung der Dienstleute, den Aristoteles, im Zelt auf einem Teppich liegend, dem König hält. Nach dem Mahle nimmt der Meister den König beiseite, da er ihm eine Neuigkeit mitzuteilen habe, die ihn nicht freuen werde. „Darius der König von Persien", sagt er, „erklärt sich als deinen Herrn, dein Vater sei sein Knecht, deine Mutter seine Magd. Voll Ueberhebung verlangt er Tribut". Da erglüht Alexander vor Zorn und ruft, er werde ihn im Felde zu finden wissen und ihm mit seinem Schwerte den Kopf abschlagen. — Hier sollten also nach Lamberts Plan die Kämpfe mit Darius erst beginnen. Man sieht, wie oberflächlich der Redaktor zu Werke gieng.[2])

Auffallend ist die Aehnlichkeit zwischen dem Anfang des Lambertschen Alexanderlieds und dem der Alexandreïs Walthers. Hier wie dort ist es die Tributpflichtigkeit Macedoniens gegen den Perserkönig, welche Alexander zum Kriege antreibt,[3]) nur dass sie bei Walther der junge Alexander, bei Lambert Aristoteles zur Sprache bringt. Hier wie dort steht ein Lehrvortrag des Aristoteles damit in Beziehung, nur dass er bei Walther folgt, bei Lambert vorangeht. Vielleicht hat sich Walther, der ja für sein erstes Buch auf andere Quellen als Curtius angewiesen war, durch Lambert zu seiner Darstellung anregen lassen. Freilich wird die genauere Datierung des Lambertschen Gedichtes erst nach Herstellung eines kritischen Textes möglich sein. Bis jetzt wissen wir nur, dass der ganze Roman vor dem Jahre 1187 veröffentlicht wurde.[4]) Die Alexandreïs

1) Dieser älteste Teil, das Alexanderlied von Lambert li Tors, beginnt bei Michelant 249, 24. s. P. Meyer, Alex. II, 214.

2) Vgl. P. Meyer II, 162.

3) Ein Anklang findet sich in der Epitome I, 23: *Dolebat ergo, quod viri graeci nominis ac dignitatis vectigales barbaris fierent* (Ausg. Zachers 26). Die Stelle fehlt im griechischen Original und in der Hist. de pr., steht aber beim Pfaffen Lamprecht, Vorauer Handschrift 479 ff. Vgl. Kinzels Einl. zu seiner Ausg. XLIII.

4) s. Birch-Hirschfeld, Ueber die den provenzalischen Troubadours des XII. und XIII. Jahrhunderts bekannten epischen Stoffe, Halle 1878, 23. Vgl. P. Meyer, Alex. II, 257.

Digitized by Google

wurde um 1171 begonnen und 1177 oder 1178 vollendet. Die Möglichkeit, dass Walther und Lambert aus einer uns unbekannten gemeinsamen Quelle geschöpft haben, ist natürlich nicht ausgeschlossen. Für diese Annahme fällt der Umstand ins Gewicht, dass auch Rudolf von Ems, der keinem der beiden folgt, einen Lehrvortrag des Aristoteles einschaltet, ohne jedoch die unmutige Klage Alexanders zu erwähnen. Bei ihm beobachtet der Meister, dass sein Zögling von nichts lieber hört als von Ritterschaft, und knüpft daran seinen Vortrag.[1]) Wir werden der Lösung dieser schwierigen Fragen näher kommen, wenn erst die in der mittelalterlichen Literatur so häufig wiederkehrenden „Lehren des Aristoteles" in ihrem Verhältnis unter sich und zu den Secreta Secretorum gründlicher durchforscht sind.[2])

Im Verlaufe des Gedichtes verlor Lambert den Meister, den er nirgends in seinen lateinischen Quellen vorfand, lange Zeit aus den Augen. Erst gegen den Schluss, in dem Abenteuer von den redenden Bäumen der Sonne und des Mondes, erwähnt er ihn wieder. Bei Pseudo-Kallisthenes weissagen diese Orakelbäume Alexander sein nahes Ende.[3]) In der Epistola Alexandri ad Aristotelem geben sie ihm ausserdem noch über das künftige Schicksal seiner Mutter und seiner Schwestern Aufschluss.[4]) Lambert ergreift diese Gelegenheit, um den unvergänglichen Ruhm des Aristoteles zu verkünden:

Aristotes, tes mestres, qui des sages est flours,
ara tous jours grans los, comme mestres doutours.[5])

---

1) Cod. germ. 203, Bl. 138 ff. Jakob von Maerlant, Alex. I, 411 ff., und Ulrich von Eschenbach 1329 ff. schliessen sich der Alexandreïs an.

2) Vgl. Toischer im Anzeiger f. deutsches Altert. XII, 24. Ueber die der Alexandreïs nachgebildeten *Enseignements d'Aristote* s. P. Paris, Manuscr. fr. III, 104, 200. P. Meyer, Alex. II, 372 und Romania XV, 164, 169 f.

3) L. II, c. 44. C. Müller 93.

4) *Mater tua turpissime et miserando exitu quandoque insepulta iacebit in via, avium ferarumque preda. Sorores tuae diu fato felices erunt.* Pariser Druck der Münchner Bibl. o. J. — Angelsächsische Uebers. s. Anglia IV, 166, 736. J. von Maerlant, Alex. X, 798 ff. O. Zingerle, Die Quellen zum Alex. 42. Ekkehardus Uraugiensis, Chronicon universale, bei Pertz, Script. VI, 74, 55. Vincentius Bellovac. Spec. hist. IV, 57 und darnach J. von Maerlant, Spiegel Hist. Partie I, boek 4, c. 48, 43 ff. Italienische Uebers. von 1559 s. Grion, I nobili fatti di Alessandro M. Bologna 1872, 261 f. — In der Epistola, wie sie Jul. Valerius wiedergiebt, weissagen die Bäume den traurigen Tod der Mutter und der Gattin Alexanders. L. III, c. 17. C. Müller 125.

5) Michelant 535, 10.

Digitized by Google

Die Orakel der indischen Bäume fehlen fast in keiner Alexanderdichtung. Von Aristoteles jedoch reden sie nur bei Lambert, der die beiden Verse zur Verherrlichung des Meisters eingeschaltet hat, gleichsam um ihn für sein langes Stillschweigen zu entschädigen.

7. Aristoteles und der Wunderstein.

Ausserdem begegnen wir Aristoteles in einigen Abschnitten des dritten Teils, welche nur in bestimmten Handschriftengruppen vorkommen und, wie Paul Meyer nachgewiesen hat,[1] nicht von Lambert herrühren, sondern von späteren Händen eingeschoben worden sind.

Die eine Interpolation, welche sich schon durch die erst einer jüngeren Zeit angehörige eigentümliche Reimform (rimes dérivatives) von Lamberts Gedicht unterscheidet, findet sich in 5 Handschriften der Pariser Nationalbibliothek, sämmtliche aus der Mitte oder der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts.[2]

Diese Handschriften enthalten folgende Episode:[3] Als Alexander aus den Armen der Königin Candace (*Candasse la roine*) nach Babylon zurückkehrte, wo er sterben sollte, sah er am Wege auf einem Stein ein Menschenauge in der Sonne funkeln. Er zeigte es seinem Meister Aristoteles, der an seine Seite geritten kam, und dieser sagte: „Nie habe ich ein so schweres Ding gesehen. Alles, was du mit deinem Schwert erobert hast, wiegt es nicht auf.“ Alexander wollte das nicht glauben und verlangte die Probe zu sehen. Aristoteles stieg ab und hiess eine grosse Wage herbeibringen. In die eine Schale legte er das Auge, in die andere liess er Halsberge und Helme aufeinander schichten; aber eher brachen die Seile, als dass die Schale mit dem Auge in die Höhe gezogen wurde. Alle standen erstaunt. Da bedeckte Aristoteles das Auge mit einem Stück kermanischen Seidenstoffs,[4] legte es so auf eine kleine

1) Romania XI, 213 ff.

2) Ms. franç. 25517 (G), 786 (H), 375 (I), 24366 (J) und 792 (K). Michelant hat H seiner Ausgabe zu Grunde gelegt und I in der Abschrift Sainte-Palayes zur Vergleichung beigezogen.

3) Michelant 497, 30 ff.

4) *pale escarimant* 498, 18, Seidengewebe aus der persischen Provinz Kerman, lat. Carmania. Vgl. P. Meyer, Romania XIV, 15. Um die Bedeutung des Symbols zu verstehen, muss man sich erinnern, dass die Leichen der Vornehmen im Mittelalter mit kostbaren Stoffen zugedeckt wurden. So heisst es vom toten Tristan bei Thomas: *Pois le culchent en un samit, Covrent-le d'un palie roé*

Digitized by Google

Goldwage, und nun wurde es von 2 Besanten aufgewogen. „Vernimm", sprach er zum König, „was dieses kleine Ding dich lehrt! Hast du ein Reich erobert, so ruhst du nicht, bis du ein zweites, nach diesem ein drittes, nach diesem ein viertes unterworfen hast. So begehrt das Auge nach allem, was es sieht, bis es (mit dem Leichentuche) bedeckt ist". Diese Mahnung nahmen sich alle zu Herzen. Dann stieg Aristoteles wieder auf seinen spanischen Renner, und sie ritten ihres Weges weiter.

Diese Episode vom Menschenauge wiederholt sich in einer zweiten Interpolation, die nur in solchen Handschriften vorkommt, welche zugleich die vorige enthalten, aber nicht immer an derselben Stelle eingeschaltet ist. Sie steht in einer Handschrift der Bodleyanischen Bibliothek zu Oxford aus dem 14. Jahrhundert und in 7 Handschriften der Pariser Nationalbibliothek, von denen 2 noch dem 13., die übrigen dem 14. und 15. Jahrhundert angehören.[1] Paul Meyer hat sie nach der ältesten Handschrift mit den Varianten der übrigen zum Abdruck gebracht.[2]

Diese Interpolation handelt von der Fahrt Alexanders nach dem Paradiese: Auf dem Rückweg nach Babylon kam Alexander an den Tigris. Das Heer lagerte sich am Ufer entlang. Der Tag war glühend heiss; kein Lufthauch rührte sich. Der König sass im blossen Hemd in seinem Zelt, lauschte auf das Flötenspiel seines getreuen Emenidus und schaute hinaus auf den Strom. Da sah Emenidus ein schönes grosses Baumblatt daherschwimmen, ein Klafter breit und anderthalb Klafter lang und grüner als Epheu. Er lief hin und fischte es mit einer Stange heraus. „Herr König", rief er, „schaut her! Habt Ihr je ein solches Blatt

Fr. Michel, Poetical Romances of Tristan. Lond. 1839. III, 77. Vgl. Alw. Schultz, Das höfische Leben zur Zeit der Minnesinger. Lpz. 1879. II, 404. Anm. 5. So wird der Leichnam Alexanders mit zwei prächtigen Sammetteppichen verhüllt (Michelant 524, 33). In der „Klage der 12 Pairs" liegt er unter einer Purpurdecke (ebenda 530, 1. 13) von Seide aus Almarie (532, 32). Nach der [illegible] wird er in einen prächtigen Seidenstoff, ein Geschenk der Königin Candace, eingewickelt (548, 32, vgl. 542, 2[illegible]), in jene *chlamydem imperialem auro textilem, stellatam ornatamque* [illegible] der Hist. de pr. 110 (Zingerle, Die Quellen etc. 249) und des Ps.-Kallisth. III, 23 (Müller 154 f.). Es ist das besonders im Orient üblich; dort heisst „das Angesicht bedecken" so viel als „bestatten". Bei Firdusi wird Alexanders Leiche mit chinesischem Goldbrokat umwickelt (Mohl, Livre des Rois V, 253. 255).

1) [illegible] Handschrift (P.). Pariser: Ms. franç. 792 (K.), 789 (L.), 24365 (M), 791 (N), 1375 [illegible] 790 [illegible] und 368 (R). Aus dem 13. Jahrhundert sind K und L; die älteste ist K. Da die [illegible] fehlt sie auch in Michelants Ausgabe.

2) Romania XI, 228—244.

gesehen?" Der König betrachtete es lange voll Verwunderung, rief Aristoteles herbei und zeigte es ihm und den Baronen. „Glückseliges Land", rief Alexander aus, „wo Bäume mit solchen Blättern wachsen! Keinen Tag will ich ruhen. bis ich es mir untertan gemacht habe. Nur weiss ich nicht, wie ich es anfange. da über dieses Wasser kein grosses Heer geführt werden kann". Da riet ihm Aristoteles, eine grosse weite Barke bauen zu lassen und darin flussaufwärts zu fahren, bis er den Baumgarten finde, nach dem er so sehr begehre. Bald war die Barke fertig und mit Waffen und Mundvorrat wohlversehen. Der König schiffte sich mit Emenidus und Tholomer und 20 seiner besten Ritter ein. Sie gelangten nach einer Tagereise an einen bis in die Wolken ragenden Berg. aus dem der Strom hervorbrach. Vier Tage fuhren sie durch das Innere des Berges und kamen am fünften wieder ans Tageslicht. Da sahen sie vor sich eine himmelhohe Mauer mit einem einzigen Fenster. Alexander ergriff eine Haue und zielte darnach, konnte es aber nicht erreichen. Darauf stritten sich die Helden, wer das Fenster ersteigen und Botschaft bestellen dürfe. Endlich wurde dies Emenidus dem Bannerträger zugestanden. Sie schlugen Pflöcke von beiden Seiten in den Mastbaum, legten dann unter dem Fenster an, und Emenidus, nur im Halsberg mit dem Schwerte, kletterte hinauf. Er klopfte an das Fenster, ohne es zerbrechen zu können. Wohl zehnmal rief er „Macht auf!" und bedrohte die drinnen, wenn sie sich dem König der Griechen widersetzen wollten. Als er endlich schwieg. kam ein schöner Mann von schneeweisser Haut und in schneeweissen Gewändern. öffnete das Fenster und sprach: „Du hast lange gepocht. Nun kannst du mit mir reden." So zornig der Graf war über das lange Warten, sein Zorn entschwand vor der heiteren Ruhe des Mannes. Er sah durch das Fenster in einen Garten, dessen Gras wie beschneit in solchem Lichte glänzte, dass er geblendet fast rücklings hinabgestürzt wäre. „Freund", sprach der Mann mit gütiger Stimme, „wer hat dich so in Waffen hergesandt? Nur deiner Tüchtigkeit willen habe ich dir die Freundschaft erwiesen, dich unser Wesen schauen zu lassen. Einem andern hätte ich das nicht gestattet". — „Herr", sprach Emenidus, „der König Alexander. der die ganze Welt beherrscht und sie wie das Meer mit seinen Armen umschlossen hält. hat mich hier herauf als Boten gesendet. Durch mich gebietet er euch,

Digitized by Google

dass ihr dieses Land unter seine Lehenshoheit stellt oder ihm Zins bezahlt. Habt ihr den zur Hand?" — Der Mann erwiderte: „Sehr kühn ist der König, dass er dir diesen Auftrag gegeben hat, und du, dass du ihn bestellst. Dies ist das irdische Paradies. Mit Gewalt wird es niemand betreten. Aber, weil ich dich müde und abgeplagt sehe, und damit der König erkenne, dass er töricht gehandelt hat, so warte ein wenig hier. Ich komme bald zurück, und du sollst den Zins haben, wie es recht ist. Einem bessern als dir könnte er nicht übergeben werden." — Er kehrte bald an das Fenster zurück und reichte ihm einen schönen Apfel: „Da nimm! Das ist der Zins, den dein Herr begehrt. Mit diesem Apfel ist es so bewandt: wenn sein Gewicht gefunden wird, wird der König nicht mehr lange leben; aber es wird ihm kaum gelingen, ihn zu wägen." — Betroffen nahm der Graf Abschied und stieg wieder in das Schiff hinab. Der König wog den Apfel in der Hand; er deuchte ihn leicht. „Tholomer", sprach er, „Ehre und Freude wird mir zuteil. Ich habe vom irdischen Paradies wohl reden hören, habe aber bis heute nicht gewusst, wo seine Stätte sei. Nun weiss ich, dass jenes wundersame Blatt aus dem Garten des Paradieses kam. Gerne stiege ich zum Fenster empor; aber einzudringen ist mir nicht beschieden. Kehren wir heim! Ich will Aristoteles dieses Wunder künden. Er wird Rat wissen, wenn sein Sinn es fasst". — Ohne Säumen fuhr er zurück und brachte den Apfel in die Versammlung seiner Barone. Aristoteles wurde berufen und alle hörten staunend die seltsame Märe. Darauf wurde eine Wage hereingebracht und in die eine Schale Gold gehäuft, wohl [illegible] Mark schwer; aber den Apfel wog es nicht auf. Da erkannte Aristoteles in seinem klaren Geiste die wahre Bedeutung des Apfels. Er schilderte mit eindringlichen Worten die Begehrlichkeit und Hinfälligkeit des Menschen, liess dann den Apfel mit Erde und Staub bedecken, und ein einziger Besant in der andern Schale schnellte ihn in die Höhe. „Herr, solange Ihr lebt, kommt Euch niemand an Ehren gleich; aber mit Eurem Tode wird alles zunichte. Durch dieses Zeichen verkünden Euch die Götter, dass Euer Ende nahe sei." So sprach der Meister, seinen Jammer im Herzen bekämpfend. Aber der stolze König tröstete seine Helden und brach nach Babylon auf, um sein Reich unter seine Pairs zu verteilen.

Bevor wir uns nach dem Ursprung dieser Erzählungen umsehen, sei

Digitized by Google

hier gleich noch eine dritte angeführt, welche ebenfalls dem Aristoteles die Rolle des Erklärers überträgt. Sie findet sich in dem ältesten geschichtlichen Prosawerk der französichen Literatur, *Les Faits des Romains* betitelt, das nicht, wie man aus der Ueberschrift vermuten möchte, die Gesta Romanorum wiedergiebt, sondern die wirkliche römische Geschichte nach Sallust, Cäsar, Lucan und Sueton im mittelalterlichen Geschmacke behandelt, und zwar vorzugsweise die Geschichte Cäsars, daher es zuweilen auch den Titel *Le Livre de César* führt. Der Autor ist unbekannt, die Zeit der Abfassung um die Mitte des 13. Jahrhunderts.[1]) Das in Betracht kommende Kapitel wurde um 1300 in einen Brief Jean Pierre Sarrazins an Nicolas Arrode interpoliert und mit diesem unter dem Titel Continuation de Guillaume de Tyr im Recueil des Historiens des Croisades abgedruckt.[2]) Wir besitzen mehrere italienische Uebersetzungen des französischen Werkes; eine derselben aus dem Schluss des 13. oder Anfang des 14. Jahrhunderts hat Luciano Banchi herausgegeben.[3])

Das französische Buch erzählt: Als Alexander erobernd gegen Sonnenaufgang vorgedrungen war, lagerte er sich am Flusse Nil, den der h. Hieronymus in der Bibel Gyon nennt.[4]) Um zu erforschen, ob er wirklich an der Grenze der bewohnten Erde angekommen sei, liess er ein Schiff ausrüsten und übergab es den beiden Führern Mirones und Aristeus (Myron und Aristäus)[5]) mit dem Befehl: „Fahret den Nil aufwarts, bis ihr von euren Lebensmitteln drei Viertel verzehrt habt. Vom letzten Viertel könnt ihr auf der Rückfahrt leben, da diese viel rascher gehen wird, und berichtet mir dann, was ihr gesehen.“ Sie taten so. Als sie drei Viertel ihres Vorrats verbraucht hatten und eben umkehren wollten, gewahrte Mirones fern am Wasser ein kleines schmuckes Haus mit einem schönen Garten. Auf dem entgegengesetzten Ufer erhob sich ein Berg bis in die Wolken; an dessen Fusse stand eine hohe Marmor-

1) s. P. Meyer in der Romania XIV, 1 ff.

2) Historiens Occidentaux, II, Paris 1859, p. 586 f., c. LVIII.

3) I Fatti di Cesare, Bologna 1873. Unsere Erzählung steht im 3. Buch, im 9. und 10. Kapitel, S. 116 ff.

4) Nach andern Handschriften am Ganges oder am Tigris (*Tygrane*), s. P. Meyer, Alex. II, 358.

5) Mistones e Arestes. Fatti di Cesare 116. Diese Helden Alexanders kommen sonst nirgends vor.

Digitized by Google

Digitized by Google

denn wenn ihr weiter geht, ist es euer sicherer Tod. Und weil ihr auf Befehl eures Herrn nach Wunderdingen sucht, so bringt ihm eines von mir: ich kenne kein grösseres". Damit zog er aus seiner Gürteltasche einen schönen Stein von der Grösse einer Haselnuss. Der war vollkommen klar, und darauf war ein schönes Auge mit solcher Meisterschaft eingeschnitten, dass ihr geglaubt hättet, es schaue euch so hell an wie das echteste Auge der Welt. Er gab ihn Mirones und sprach: „Da, bring diesen Stein deinem Herrn und sag ihm, den sende ihm ein gewisser Mann, denn meinen Namen kannst du nicht erfahren, und sag ihm, dieser Stein sei das Ding in der Welt, das ihm am meisten gleicht; schaut er den Stein, so schaut er sich selbst." Darauf schloss er das Fenster. Die Helden aber kehrten zu Alexander heim und brachten ihm den Stein mit der Kunde von dem Wunderbaren, das sie erlebt hatten. Alexander staunte und betrachtete den Stein. Er sandte nach weisen Männern; aber keiner wusste ihm zu sagen, worin der Stein ihm gleichen könnte. Da gedachte er seines Meisters Aristoteles, der eben krank lag, und liess ihn bitten, er möge ihm erklären, was allen andern unerklärbar sei. Aristoteles liess sich zu dem König tragen, betrachtete den Stein und sprach: „Herr, es ist wahr, dass du dem Steine gleichst und der Stein dir. Lass eine Wage und Gold in Fülle herbeischaffen! Ich will dir's beweisen." Er legte den Stein in die eine Schale und warf in die andere Goldstück über Goldstück, bis sie voll war; aber der Stein wog schwerer. Er hiess eine grössere Wage bringen; aber mochte man auch die Schale mit Gold oder Silber, Eisen oder Blei, Erde oder einem andern Stoffe füllen, der Stein zog alles in die Höhe. „Umsonst", sprach Aristoteles zu dem staunenden König, „es giebt nichts, was der Stein nicht überwöge". Da vermengte er etwas Staub mit seinem Speichel, bedeckte damit den Stein und legte ihn wieder auf die Wage, und nun sank die andere Schale, und wieviel er auch von ihr wegnahm, zuletzt wog das kleinste Geldstück und selbst ein Strohhalm schwerer als der Stein. Da staunten Alexander und die Seinen noch mehr als zuvor. Aristoteles begann: „Wahrlich, der Stein gleicht dir. Solange sein Auge offen war, wog er mehr als alles, was gegen ihn in die Wage gelegt werden mochte; doch wie sein Auge mit Schmutz bedeckt war, wurde er leichter als ein Strohhalm. So ist es auch mit dir. Solange du die Augen in diesem

Digitized by Google

kurzen Leben offen hast, überwiegst du die ganze Welt, deren Herrn man dich nennt. Aber wenn du tot bist und dein Auge von ein wenig Staub und Erde bedeckt wird, so wird kein Mensch einen Heller oder noch weniger um dich geben.“ Alexander verstand seines Meisters Worte. Er nahm den Stein, betrachtete ihn traurig und nachdenklich und warf ihn in den Nil. Da schwamm der Stein den Strom hinauf, schneller als ein Hirsch oder ein Windhund,[1]) und es war zu vermuten, dass er dahin zurückkehrte, woher er gekommen war.

Wir haben in diesen drei altfranzösischen Erzählungen Schösslinge einer vielverzweigten Alexandersage vor uns, die wir bis in das 5. Jahrhundert unserer Zeitrechnung zurückverfolgen können. Die älteste Darstellung derselben giebt der babylonische Talmud im Traktat Tamid;[2]) sie lautet folgendermassen: Alexander kam zu einer Quelle; er setzte sich und ass Brot. In den Händen hatte er gesalzene Fische; als er sie abwusch, wurden sie wieder lebendig. Da rief er aus: „Dieses Wasser kommt aus dem Paradiese!“ Nach den einen nahm er von dem Wasser und wusch sich das Gesicht damit; nach den andern gieng er an dem Bach aufwärts, bis er vor der Pforte des Paradieses anlangte. Er erhob seine Stimme: „Oeffnet mir die Pforte!“ Sie erwiderten ihm: „Diese Pforte ist Gottes; nur die Gerechten kommen herein.“ [3]) Er sprach zu ihnen: „Auch ich bin ein König; ich bin hochangesehen. Gebt mir etwas!“ Sie gaben ihm eine Kugel. Er gieng und wägte all sein Gold und Silber dagegen; aber das wog sie nicht auf. Da sprach er zu den Rabbinen: „Was ist das?“ Sie sprachen: „Das ist ein Augapfel aus Fleisch und Blut gemacht, der nie gesättigt wird.“ Er sprach: „Wer beweist dies?“ Da nahmen sie ein wenig Staub und bedeckten ihn damit. Sofort wurde er aufgewogen. Denn es heisst:[4]) Die Unterwelt und der Abgrund werden nie gesättigt, und des Menschen Augen werden nie gesättigt.[5])

---

1) In der italienischen Uebersetzung, die überhaupt im Wortlaut da und dort abweicht, heisst es passender: *La pietra si mise per lo fiume correndo come un dalfino.* Fatti 118.

2) Frankfurter Ausg. 1698, c. 4, fol. 32.

3) Psalm 118, 20.

4) Sprüche Sal. 27, 20.

5) Israel Levi in der Revue des Études Juives II, 298. VII, 82. Daniel Ehrmann, Aus Palästina und Babylon, Wien 1880, 29 f. Donath, Die Alexandersage in Talmud und Midrasch,

Digitized by Google

Die Erzählung ist nach den Untersuchungen Israel Levis in der gewöhnlichen Volkssprache des Talmud, dem judäo-babylonischen Aramäisch, abgefasst und aus mündlicher Sage geschöpft.[1] Der Schreiber gab offenbar Bekanntes wieder und hielt sich daher von der Pflicht, eingehend und ausführlich zu erzählen, entbunden. Er berichtet andeutungsweise und lückenhaft.

Willkommene Ergänzung bietet uns eine kleine lateinische Schrift, höchst wahrscheinlich aus der 1. Hälfte des 12. Jahrhunderts, die, obgleich 700 Jahre jünger, eine alte Fassung der hebräischen Volkssage wiedergiebt, von welcher der Talmud nur einen Auszug überliefert hat.[2] Sie ist uns in mehreren Handschriften erhalten und wurde abgedruckt von Jul. Zacher unter dem Titel Alexandri Magni Iter ad paradisum.[3] Die Schrift giebt sich in ihrem Anfang deutlich als Abschnitt aus einer grösseren Sammlung von Alexandersagen zu erkennen.

Der Inhalt der in romanhafter Breite und mit deklamatorischem Schwung sich entfaltenden Erzählung ist folgender: Nach der Eroberung Indiens zog Alexander mit Beute beladen in kurzen Tagmärschen vorwärts, um seinem Heere Erholung zu gönnen. Er kam an einen breiten Strom, von dem man ihm sagte, es sei der Ganges, der auch Physon heisse und in dem Paradiese entspringe. Die Dächer der Häuser waren

---

Fulda 1873, 29. Vgl. die mehr oder weniger freien Uebersetzungen von Eisenmenger, Entdecktes Judenthum 1700, II, 321; Herder, Sämmtl. Werke, h. von Suphan XXVI, Berl. 1882, 362; Hurwitz, Sagen der Hebräer, aus dem Englischen, 2. Aufl., Lpz. 1828, 117 ff.; Tendlau, Das Buch der Sagen und Legenden Jüdischer Vorzeit, Stuttg. 1842, 47 f.; G. Weil in den Heidelberger Jahrb. 1852, XLV, 219; Giuseppe Levi, Parabole, leggende e pensieri raccolti da libri talmudici, Firenze 1861, 218 f. Deutsch von Seligmann, Parabeln, Legenden und Gedanken aus Thalmud und Midrasch, 2. Aufl., Leipz. o. J. 177 ff.; Vogelstein, Adnotationes, Breslau 1865, 16; Frankels Monatschr. für Gesch. u. Wissensch. des Judentums, 1866, XV, 125; B. Sax in der Revue des Traditions populaires, Paris 1889, IV, 491, nach I. Levi s. 593 f. In Verse gebracht von Carl Krafft, Jüdische Sagen und Dichtungen, Ansbach 1839, 47 f.; Frankl bei Jolowicz, Der poetische Orient, 2. Aufl., Lpz. 1856, 308 f. Bekannt ist Chamissos Gedicht „Sage von Alexandern, nach dem Talmud", Poet. Werke, Berl. 1868, II, 62, dessen satirischer Ton jedoch dem tiefsinnigen Ernst der alten Sage nicht gerecht wird. Alle Uebersetzer und Bearbeiter bezeichneten den Gegenstand, der dem König eingehändigt wird, als einen Totenkopf oder Hirnschädel. Nach Israel Levi beruht dies auf einem alten Misverständnis. Er übersetzt: *Ils lui donnèrent un globe.* Rev. des Études Iuives II, 298, N. 3.

1) Rev. des Études Iuives II, 297 f.

2) *Le texte latin, quoique très récent, doit être la traduction d'une version antérieure au résumé du Talmud, car il sert à l'expliquer.* I. Levi a. a. O. II, 299.

3) Regimonti Pr. 1859.

mit riesigen Baumblättern gedeckt, welche die Anwohner mit langen Stecken aus dem Strome auffischten. An der Sonne getrocknet und zu Staub zerrieben verbreiteten sie einen wunderbaren Duft. Als Alexander vom Paradiese vernahm, sprach er seufzend: „Ich habe nichts in der Welt erreicht, wenn ich nicht dieser Wonnen teilhaftig werde.“ [1]) Sofort erwählte er aus der Jugend seines Heers 500 der unerschrockensten und ausdauerndsten und bestieg mit ihnen ein bereitstehendes wohlausgerüstetes Schiff. Sie fuhren einen Monat lang aufwärts, bis die Kräfte der Jünglinge an der Wucht des reissenden Stromes zu erlahmen begannen und das furchtbare Brausen der Gewässer sie betäubte. Da sahen sie endlich am 34. Tage etwas wie eine Stadt von wundersamer Grösse und Ausdehnung. Sie ruderten mit Anstrengung drei Tage an der Mauer hin, welche keine Türme und Schutzwehren hatte und so dicht mit Moos bewachsen war, dass man keine Steinfugen gewahrte. Endlich sahen sie ein schmales Fensterchen, und Alexander liess einige seiner Leute in einem Boote hinrudern. Auf ihr Pochen erschloss ein Mann den Riegel und fragte mit sanfter Stimme, wer und woher sie seien und was sie suchen. Sie erwiderten: „Wir sind die Boten nicht eines beliebigen Fürsten, sondern des Königs der Könige, des unbesiegten Alexander, dem alle Welt gehorcht. Er will wissen, welches Volk hier wohnt, welcher König es beherrscht, und befiehlt euch, wenn euch euer Leben lieb sei, ihm wie alle übrigen Völker Zins zu zahlen.“ Aber jener sprach mit heiterem Angesicht und mildem Worte: „Strengt euch nicht mit Drohungen an, sondern wartet geduldig, bis ich wiederkomme!“ Er schloss das Fenster, und fast zwei Stunden vergiengen, bis er es wieder öffnete. Er reichte ihnen einen Edelstein von wundersamem Glanze und ungewohnter Farbe, der an Gestalt und Grösse einem menschlichen Auge glich. „Hier entbieten dir“, so hiess er sie ihrem König melden, „die Einwohner dieses

1) Auch in der von A. Graf besprochenen italienischen Legende werden drei Mönche eines Klosters am Eufrat durch einen Baumzweig mit goldenen und silbernen Blättern, den sie im Strome finden, zur Fahrt nach dem Paradiese verlockt. Leggenda del parad. terr. 27. Gottfried von Viterbo weiss von köstlichem Obst, das herabschwimmt und durch seinen blossen Duft Kranke heilt:

Optima per fluvium currentia poma tenentur,
Infirmis oblata viris medicina videntur,
Solus odoratus sanat odore caput.

Pantheon I, ed Pistorius II, 29.

Digitized by Google

Ortes ein Erinnerungszeichen an ein wundersames Erlebnis, magst du es nun als Geschenk oder als schuldigen Tribut hinnehmen. Aus Menschenliebe senden wir dir diesen Stein, der deinen Begierden ein Ziel setzen kann. Denn wenn du seine Natur und seine Kraft kennen lernst, so wirst du von allem Ehrgeiz fernerhin ablassen. Wisse auch, dass es dir und den deinen nicht frommt, länger hier zu verweilen. Schon bei einem mässigen Sturme werdet ihr im Schiffbruch sicheren Tod finden. Gieb dich also deinen Genossen zurück und zeige dich für die empfangenen Woltaten dem Gott der Götter nicht undankbar!“ Damit schloss er das Fenster. Jene ruderten zurück, und Alexander, mit klugem Geiste den Sinn der Worte erwägend, machte sich eilig nach dem Lager seiner Mannen auf, die ihn mit Jubel begrüssten. Er kehrte nach Susa zurück und liess die weisesten unter den Juden und Heiden insgeheim zu sich rufen, damit sie ihm die Natur des Steines erklärten. Sie aber wussten nichts als Lobpreisungen seines Glücks und seiner Macht vorzubringen und ihn mit Umschweifen hinzuhalten. Er verbarg seine Misstimmung und verabschiedete sie mit königlichen Geschenken. Nun lebte in der Stadt ein alter gebrechlicher Jude Namens Papas, der, wenn er sein Haus verlassen wollte, von zwei Leuten in einer Sänfte getragen werden musste. Er hörte durch seine Freunde von des Königs Verlegenheit und liess sich zu ihm tragen. Alexander, der vertrauliche Unterredungen mit Greisen liebte, empfieng ihn ehrerbietig, setzte ihn an seine Seite und brachte das Gespräch auf sein bestandenes Abenteuer. Papas hob die Hände gen Himmel und beglückwünschte ihn, dass er bis zu jener Stadt vorgedrungen sei, was bisher alle vergebens und zu ihrem Schaden versucht hätten. Darauf öffnete Alexander die Hand und zeigte ihm den Stein. Der Jude betrachtete ihn und erkannte seine Natur und liess, weil die Augen leichter zu überzeugen sind als die Ohren, eine Wage herbeibringen. Er legte in die eine Schale den Stein, in die andere soviele Goldstücke, als sie zu fassen vermochte; aber der Stein wog schwerer. Er verlangte eine grössere Wage und liess viele Zentner Goldes darauf legen; der Stein zog sie in die Höhe. Als Alexander sich vor Staunen kaum fassen konnte, legte der Greis den Stein wieder auf die kleinere Wage, bedeckte ihn mit ein wenig Erdenstaub, und nun wurde er von einem einzigen Goldstück, ja von einer Flaumfeder auf-

Digitized by Google

gewogen. Dann erklärte Papas dem König in langer Rede, dass in jenem Ort, den er für eine Stadt gehalten habe, die Seelen der Gerechten den Tag der Auferstehung des Leibes erwarten, um nach dem jüngsten Gericht mit ihrem Schöpfer auf ewig zu herrschen; dass sie ihm den Stein gegeben hätten, um seinen Ehrgeiz zum Schweigen zu bringen; denn der Stein sei das Auge des Menschen, das durch alles Gold nicht zu sättigen sei, bis es die Erde bedecke. *Te igitur, o bone rex, te, inquam, moderatorem totius prudentiae, te victorem regum, te possessorem regnorum, te mundi dominum, lapis iste praefigurat, te monet, te increpat, te substantia exilis compescit ab appetitu vilissimae ambitionis!* — Alexander umarmte und küsste den Greis und überhäufte ihn mit königlichen Gaben. Von da an entsagte er dem Ehrgeiz und zog nach Babylon, wo er seine Krieger reichbelohnt entliess und in Ruhe und Frieden lebte bis an sein Ende.

Diese Darstellung verhält sich zu der des Talmud wie die ausgeführte Zeichnung zum Umriss. Im Ganzen giebt der Talmud eine einfachere Form der Sage, so wenn Alexander selbst die Zwiesprache mit den Bewohnern des Gartens führt. Dagegen erweist sich anderes in der kurzen Erzählung als verkümmert, was erst durch die lateinische Schrift in voller Gestalt erscheint. Wie seltsam berühren uns im Talmud die bittenden Worte Alexanders: „Gebt mir etwas!" die einem Bettler, aber nicht einem Welteroberer geziemen. Der lateinische Text hebt den ursprünglichen Sinn deutlich hervor: Alexander fordert Tribut. Alles, was im Talmud folgt, macht den Eindruck einer flüchtigen Abkürzung. Die Rabbinen sind gleich zur Hand, ohne dass von der Heimkehr Alexanders die Rede war. Die Bedeutung des Gleichnisses und seine gegen Alexander gekehrte Spitze lässt sich nur erraten, während die lateinische Schrift alles anschaulich und nachdrücklich zur Geltung bringt. Offenbar fliessen die beiden Fassungen aus einer gemeinsamen älteren Quelle, die wir uns ausführlicher als der Talmudbericht, aber einfacher als der lateinische Text zu denken haben.

Fragen wir nach dem Ursprung der schönen Sage, so kann es kaum einem Zweifel unterliegen, dass sie wie die ganze Erzählung von Alexanders Fahrt nach dem Paradiese eine Blüte jüdischer Dichtung ist.

Es lag im Geiste der Alexandersage, dass sie mit ihrem Helden die

Digitized by Google

dem Menschen gesetzten Schranken durchbrach und, wie sie mit ihm gen Himmel flog und in die Abgründe des Meeres tauchte, ihn auch auf der Erde über die der Menschheit bestimmten Wohnplätze hinaus in jene fabelhaften fernen Gebiete vordringen liess, welche man vom Schauer göttlicher Geheimnisse bewacht und den Sterblichen verwehrt glaubte. Zwei verschiedene orientalische Sagen wussten zu melden, wie der unbezwingliche Held jenseits jener heiligen Grenzen für seine Vermessenheit gedemütigt und unverrichteter Dinge zur Umkehr genötigt wurde. In der einen Sage hemmen göttliche Wunderboten seinen Lauf. Es fehlt dies noch in der ältesten uns erhaltenen Recension des Pseudo-Kallisthenes, fand sich aber schon in den Zusätzen, welche der dem syrischen Uebersetzer im 4. Jahrhundert vorliegende Text enthielt. Da erzählt Alexander in seinem Brief an Aristoteles, dass er, im Lande Uberkeiri angelangt, zwei grosse Vögel mit Menschengesichtern erblickt habe, von deren einem er in griechischer Sprache angeredet worden sei: „Alexander, du trittst auf den Grund der Götter! Lass dir am Sieg über Darius und Porus genügen!“ Darauf habe er sich mit den Seinen zur Rückkehr gewandt.[1])

Bedeutender ist jene schon besprochene andere Sage, dass Alexander eine Fahrt durch das Land der Finsternis nach dem Quell der Unsterblichkeit unternommen habe, aber, durch göttlichen Ratschluss demselben ferne gehalten, nach vergeblichen Mühen und Irrsalen habe umkehren müssen. Diese Dichtung, deren geschichtlicher Kern, wie schon Rosenzweig vermutete,[2]) im Zug Alexanders nach der Ammonoase zu suchen sein mag, geht durch alle Alexanderbücher des Orients und hat sich auch in der abendländischen Literatur eingebürgert. Ihren verschiedenen Fassungen ist der gemeinsame Zug eigentümlich, dass die Wunderkraft des Quells gelegentlich beim Abwaschen toter Fische erkannt wird. Als diese orientalische, aber nicht jüdische Alexandersage den

1) Perkins im Journ. of the Americ. Or. Soc. IV, 396. — Solche Vögel mit Menschenantlitz und Menschenstimme sind im Ps.-Kall. nicht selten. Ein *πετεινὸν ἀνθρωπόμορφον* warnt in den Handschriften L und C Alexander auch auf seiner Luftfahrt (II, 41. C. Müller 91 und J. Zacher, Ps.-Kall. 142). Im Tempel von Nysa mahnt ihn ein Vogel in goldenem Käfig zur Umkehr (LBC. III, 28 C. Müller 141 und Zacher a. a. O. 169). In C weisen ihm menschenähnliche Vögel, *ἀνθρωποειδῆ ὄρνεα*, den Weg (II, 41. C. Müller 92).

2) Joseph und Suleïcha 435.

Google

Juden bekannt wurde und ihre Phantasie zur Weiterdichtung anregte, setzten sie als Reiseziel Alexanders an die Stelle des ihrem Vorstellungskreise fremden Lebensquells das ihnen vertraute Paradies, Gan Eden.[1])

Unter der Einwirkung beider Sagen stehen die späteren Recensionen des Pseudo-Kallisthenes, in der Leidener Handschrift (L), der Vulgata (B) und der jüngeren Pariser Handschrift (C). Diese erzählen von der Fahrt durch das Land der Finsternis, vom Lebenswasser und den Fischen und fügen hinzu, dass jenseits der Finsternis „das Land der Seligen“ liege,[2]) eine griechische Umschreibung des hebräischen Gan Eden; zugleich berichten sie von den Vögeln mit Menschengesichtern, die dem König in griechischer Sprache aus der Höhe zurufen, dieses Land gehöre Gott allein; er solle umkehren, da ihm der Eintritt nicht gestattet sei; der Osten rufe ihn, das Reich des Porus solle ihm zufallen, — welchem Befehle Alexander voll Bestürzung gehorcht.[3]) Die Sage, welche in der Vorlage des syrischen Uebersetzers noch die Sprache des Polytheismus redete, zeigt hier eine Mischung heidnischer und monotheistischer, jüdischer Elemente, wie sich auch sonst in den späteren Recensionen des griechischen Romans jüdischer Einfluss nachweisen lässt.[4])

1) In Mythus und Sage der Hebräer findet sich nichts, was an den Lebensquell erinnerte. S. Vogelstein, Adnotationes 21. Auch die heiligen Schriften der Perser kennen nur einen Lebensbaum, aber keinen Lebensquell. Mit der Auffassung der Quelle Ardvisûra im Bundehesch als des Lebenswassers scheint Windischmann allein zu stehen (Zoroastrische Studien, Berl. 1863, 171). Vgl. Justi, Der Bundehesh, Leipz. 1868, 36 und Glossar p. 62. Spiegel, Erânische Altertumskunde II. Leipz. 1873, 56. Wests Uebersetzung des Bundehesh c. 27, 4 in M. Müllers Sacred Books of the East, V. Oxford 1880, 100 und Index 410 s. v. Ardvisûr; ferner XVIII, 117, N. 3. — Spiegel vermutet babylonischen oder ägyptischen Ursprung der Sage, a. a. O. II, 606.

2) *Ἐκεῖ οὖν ἐστιν ἡ καλουμένη μακάρων χώρα.* L. II, c. 39. Handschrift C. s. C. Müller 89; noch einmal im Briefe Alexanders ib. II, 43. C. Müller 93. Berger de Xivrey, Traditions Teratolog. 342. 368. Vgl. Zacher, Ps.-Kall 141. — Die Leidener Handschrift setzt dafür an einer späteren Stelle, c. 40, die den griechischen Lesern geläufigeren „Inseln der Seligen“: *μακάρων νήσους κατιδεῖν οὐ δυνήσει.* Meusel in Fleckeisens Jahrb. Suppl. V, 766. In dem mittelgriechischen Prosaroman des 15. Jahrhunderts auf der Wiener Hofbibliothek weissagt Jeremias dem König, er werde zur Insel der Seligen gelangen; die Schilderung dieser Fahrt *εἰς τὸ νησὶν τῶν Μακάρων* ist aber in der Wiener Handschrift ausgefallen (Kapp im Progr. des k. k. Real- und Obergymnas. im IX. Stadtbezirke, Wien 1872, 78). Diese Lücke wird durch eine Florentiner Handschrift ergänzt (s. Wesselowsky im Arch. f. slav. Philol. XI, 334 ff.). Die Erzählung ist ganz selbständig erfunden, wie der Verfasser überhaupt geflissentlich von den älteren Ueberlieferungen der Alexandersage abweicht.

3) L. II, c. 40. C. Müller 90. *Ἡ χώρα ἣν πατεῖς, Ἀλέξανδρε, τοῦ θεοῦ μόνου ἐστί.* Dieser Darstellung schliesst sich das mittelgriechische Gedicht der Markusbibliothek aufs engste an, v. 4403 ff. W. Wagner, Trois poèmes gr. 189 ff.

4) Zacher, Ps.-Kall. 132.

Genannt wird das Paradies in dem von der Hand eines nestorianischen Christen der syrischen Uebersetzung beigefügten Anhang, welcher den Titel „Heldenmut Alexanders“ führt und angeblich alexandrinischen Urkunden entnommen ist. Da erfährt Alexander, dass jenseits eines schrecklichen unzugänglichen Berglandes das Paradies Gottes in der Ferne auftauche; wie eine schöne und feste Stadt erscheine es zwischen Himmel und Erde, von Wolken und Finsternis rings umschlossen.[1])

Die späteren Bearbeiter des griechischen Romans hatten also von dem Anteil der Juden an der Alexanderdichtung nur die unbestimmte Kunde erhalten, dass Alexander bis in die Nähe des Paradieses vorgedrungen sei. Schon im 5. Jahrhundert jedoch, vor Abschluss des babylonischen Talmud, muss im Munde des jüdischen Volks jenes einem Bibelwort entsprungene Gleichnis vom Menschenauge epische Gestalt gewonnen haben. Die Anknüpfung an die ältere Sage vom Lebensquell lässt der Anfang des Talmudberichtes noch deutlich genug erkennen, während der lateinische Text sich ganz davon frei gemacht hat. Spätere jüdische Schriftsteller berufen sich bei Erwähnung des Zugs nach dem Paradiese auf ein Alexanderbuch, worüber uns aber leider nichts näheres bekannt ist.[2])

In jenem Bibelwort, das von der Dichtung in Handlung umgesetzt wird, haben wir die Variation eines uralten Volksspruches über die menschliche Habgier, der noch heute in Morgenland und Abendland gehört wird. „Geiz wird nicht satt, bevor er nicht den Mund voll Erde hat“, sagt der Niederländer.[3]) „Ein Geizhals hat nicht genug, bis man's

1) Perkins im Journ. of the Americ. Or. Soc. IV, 422 Ausland, Stuttg. 1875, N. 45. p. 891. Ueber diesen Anhang s. Redslob in der Ztsch. d. deutsch. morgenl. Ges. IX, 307.

Es könnte scheinen, als ob das Paradies schon von Jul. Valerius genannt werde, welcher der Beschreibung des heiligen Hains, wo die weissagenden Bäume stehen, die Bemerkung hinzufügt: *Hunc (locum) illi paradisum vocitarere* (L. III, c. 17. C. Müller 124). Allein hier ist das Wort, wie im griechischen Original (III, 17. C. Müller 123), nicht als Eigenname, sondern als Appellativum in der ursprünglichen Bedeutung „Lustgarten“ gebraucht. Vergl. die Erklärung des Moses Bar-Cepha († 914): *Paradisus vero appellatur paradisus, quod locus sit cultus plurimis pulcerrimisque plantis, cum odoratu, tum gustatu iucundis, planeque congruus, appositus, accomodatus, et sit domicilium sedesque et amoenitas hominum. Nam eiuscemodi locum consueuerunt mortales appellare paradisum.* (De Paradiso Commentarius, ex Syrica lingua tral. per Andream Masium Bruxellanum, Antverpiae 1569, Pars I, c. 16. p. 40).

2) M. Steinschneider, Hebräische Bibliographie IV, 75. IX, 46.

3) Reinsberg-Düringsfeld, Sprichwörter der germ. u. roman. Sprachen, Lpz. 1872, I, 289b.

ihm mit Schaufeln giebt", lautet ein schweizerisches Sprichwort.[1]) Näher der biblischen Form kommt das einer orientalischen Vorlage nachgebildete Distichon Herders:

Weisst du, was nie zu ersättigen ist? Das Auge der Habsucht.
Alle Güter der Welt füllen die Höhle nicht aus.[2])

Geradezu wie ein Motto für unsere Erzählung endlich klingt das kurze, schlagende arabische Sprichwort: „Nur Erde füllt das gierige Auge."[3])

Neben der Verehrung Alexanders als eines Weisen und Propheten, welche mit dem griechischen Roman sich verbreitend[4]) im Koran zum massgebenden Ausdruck kam, gieng im Orient eine andere, minder sympathische Auffassung des grossen Eroberers, welche sich darin gefiel, ihn als den höchsten Vertreter menschlicher Hab-, Herrsch- und Ruhmgier zu brandmarken und seine Unersättlichkeit in den wirksamen Kontrast zur menschlichen Hinfälligkeit und Vergänglichkeit zu setzen.[5]) Eine der genialsten hieraus entsprungenen Dichtungen ist die wundersame jüdische Sage. Freilich wenn sie Alexander durch die erhaltene Lehre zum Quietismus bekehrt werden lässt und diese echt orientalische Weisheit als den Abschluss seines Heldenlebens hinstellt,[6]) so nimmt sie auf

1) Sutermeister, Die schweizerischen Sprichwörter. Zürich 1824. 130.

2) Werke, h. von Suphan XXVI. 391. N. 13.

3) Burckhardt, Arab. Sprichw., h. von Ouseley, dentsch von Kirmss, Weimar 1834. 294.

4) Chassang, Hist. dn Roman et de ses rapports avec l'hist. dans l'antiqnité grecque et latine, Paris 1862, 340 ff.

5) Wie leicht sie es sich zuweilen damit gemacht haben, zeigt die in die Märchen von 1001 Nacht (G. Weil, Pforzheim 1841, IV, 102 ff.) übergegangene Erzählnng von der Begegnung Alexanders mit einem sammt seinem Volk in äusserster Bedürfnislosigkeit und beständiger Betrachtung der Gräber lebenden König. Dieser zeigt ihm die Schädel zweier Herrscher, eines tyrannischen, der in die Hölle, und eines gerechten, der ins Paradies versetzt ist. Das genügt, dass Alexander in lautes Weinen ansbricht, den König nmarmt nnd ihm die Hälfte seines Reiches anbietet. Neuerdings abgedruckt in der Hindostanischen Sammlnng von Erzählnngen Sair-i Ischrat von Salih Muhammad Usmani, Bombay 1824—25 (s. Garcin de Tassy, Hist. de la litt. Hindoui et Hindoustani, Paris 1857, II, 599. Ueber das Werk s. 2. édition, 1871, III, 47). Aehnlich die Begegnung Alexanders mit dem Alten in den Ruinen bei Seid Hossein († 1328). Hammer, Die schönen Redekünste Persiens 228. — Von den beiden Strömungen in den iranischen Traditionen, der dem Andenken Alexanders feindlichen bei den ihrer politischen und religiösen Oberherrschaft beraubten Persern nnd der frenndlichen in den Satrapien, welche in ihm den Befreier von persischer Unterdrücknng und Ausbentung feierten, handelt James Darmesteter, La Légende d'Alexandre chez les Parses, Paris 1878 (aus den Mélanges publiés par l'École des Hautes Étndes).

6) Es galt im spätern Orient geradezu als historische Tatsache, dass Alexander 9 Jahre lang Krieg geführt und weitere 8 Jahre in Ruhe und Frieden geherrscht habe. Vgl. Mirkhond, Hist. of the early Kings of Persia, transl. by Shea, 432.

Digitized by Google

den Charakter und die weltgeschichtliche Bedeutung Alexanders wenig Rücksicht. Denn der Hinblick auf die menschliche Vergänglichkeit ist ja für tatkräftige Naturen nur ein weiterer Sporn, durch rastlose Ausnützung dieses kurzen Lebens unvergängliche Spuren zu hinterlassen, und Alexander hätte im Bewusstsein seiner geschichtlichen Aufgabe den jüdischen Weisen erwidern können, was er im griechischen Roman zu den tatlosen Brahmanen sagt: „Auch ich möchte vom Kriegführen ablassen; aber der Beherrscher meiner Seele giebt es mir nicht zu.“[1]) Jene Beurteiler sahen an Alexander, was jeder sehen konnte, den Ehrgeiz, aber nicht die grossen Gedanken, denen er dienstbar war. Sie sahen das meteorartige Erlöschen seiner blendend herrlichen Erscheinung, verkannten aber, dass von ihm ein Gewinn für die Welt zurückblieb, der alle Wundersteine der Fabel aufwiegt, seine Taten, so folgenreich für Gang und Entwicklung der menschlichen Kultur, dass sie in tausendfachen Wirkungen fortleben bis auf den heutigen Tag.

Doch wäre es ungerecht, jenen Orientalen zum Vorwurf zu machen, dass sie bei der Beurteilung Alexanders über den einseitig moralisierenden Standpunkt nicht hinauskamen, da auch im Abendland ein historisches Verständnis des Helden erst späten Geschlechtern beschieden war. Aehnlichen und noch stärkeren Verdammungssprüchen werden wir in christlichen Schriften des Mittelalters begegnen.

Wenden wir uns zur lateinischen Schrift zurück, so ist noch zu bemerken, dass nicht bloss der Inhalt, sondern auch die ganze Darstellung jüdischen Ursprungs ist. Was uns wie die Spuren einer christlichen Hand anmutet, die Auferstehung des Fleisches und das jüngste Gericht, das sind parsische Vorstellungen, welche der jüdischen Welt zur Zeit des Talmud schon ganz geläufig waren. Den Namen Papas führen mehrere Rabbinen des Talmud. Nach I. Levis Vermutung mag der erste Verfasser, der dem jüdischen Greis diesen Namen gab, in Babylonien gelebt haben.[2]) Den

1) *Κἀγὼ οὖν παύσασθαι θέλω τοῦ πολεμεῖν, ἀλλ' οὐκ ἐᾷ με ὁ τῆς γνώμης μου δεσπότης.* L. III. c. 6. C. Müller 101. Vgl. Knust, Mitteilungen 295, Anm. a. und das mittelgriech. Gedicht der Markusbibl. v. 4546 f.:

Πολλάκις θέλω παύσασθαι πολέμου καὶ τῆς μάχης,
ἀλλ' ὁ τῆς γνώμης τῆς ἐμῆς οὐ συγχωρεῖ δεσπότης.

W. Wagner, Trois poèmes gr. 204.

2) Revue des Études Juives II, 299.

Digitized by Google

palästinensischen Schriften, wie dem jerusalemischen Talmud und Midrasch Rabba, ist von Alexanders Zug nach dem Paradiese nichts bekannt.[1])

Wie im griechischen Original fehlt die Episode vom Wunderstein auch in den lateinischen Uebersetzungen des Pseudo-Kallisthenes, bei Ekkehart von Aura und Gottfried von Viterbo, in Walthers Alexandreis und deren altnordischer Prosabearbeitung, Alexanders Saga, aus der Mitte des 13. Jahrhunderts wie im lateinischen Gedicht des Quilichinus von Spoleto (1236)[2]) und dessen deutscher Bearbeitung von 1397,[3]) bei Vincenz von Beauvais und dem ihn ausschreibenden Antoninus von Florenz, bei Eustache von Kent und im Kyng Alisaundre[4]) sowie in den englischen alliterierenden Fragmenten, im spanischen Libro de Alexandre, in der italienischen und französischen Prosaversion der Historia de preliis wie in der altschwedischen poetischen Bearbeitung, welche auf Anregung des Reichstruchsess Bo Jonsson um 1380 verfasst wurde, ferner in den mittelgriechischen Alexanderbüchern und dem darauf beruhenden serbischen Roman,[5]) desgleichen in der etwa aus dem 11. Jahrhundert stammenden irischen Geschichte von Philipp und Alexander, welche neben Orosius und Josephus den Brief Alexanders an *Arastotil* und den Briefwechsel mit dem Brahmanenkönig Dindimus benützt.[6]) Auffallenderweise fehlt sie auch bei dem Juden Pseudo-Gorionides (10. Jahrhundert), der getreu

1) I. Levi, ebenda III, 240.

2) S. die Kapitelüberschriften in Herrigs Arch. LXVIII, 33 ff.

3) Neuling in Paul und Braune, Beitr. X, 315 ff.

4) Im Kyng. Alis. wird wie im Anhang der syrischen Uebersetzung nur beiläufig erwähnt, dass fern im Osten das irdische Paradies liege:

Beyonde the dragouns, gripes and beste
Paradys terrene is right in the Est,
Where God Almightty thorough his grace
Fourmed Adam our fader that was. v. 5664

Weber, Metr. Rom. I, 235.

5) Soviel der von Jagić in seinem Archiv für slavische Philologie (Berl. 1887, X, 235 ff.) mitgeteilten Inhaltsangabe von Wesselowskys „Geschichte oder Theorie des Romans" zu entnehmen ist. Dass die Sage von Alexanders Zug nach dem Paradies auch in slovenischen Ueberlieferungen vorkommt, wissen wir durch Gaster (Greeko-Slavonic, Lond. 1887, 99), ob es die Sage vom Wunderstein ist, lässt sein leider allzukurzer Auszug im Ungewissen. Ueberhaupt fehlt es in der westeuropäischen Literatur an eingehenderen Nachrichten über die von Pypin erwähnten altslavischen Bearbeitungen des Pseudo-Kallisthenes (Gesch. der slavischen Literaturen von Pypin und Spasović, aus dem Russischen von Pech, Leipz. 1880, I, 84).

6) Mit deutscher Uebers. herausg. von Kuno Meyer, s. Irische Texte, h. von Stokes und Windisch. 2. Serie, 2. Heft, Leipz. 1887, p. 1 ff.

Digitized by Google

nach seiner griechischen Vorlage statt des Paradieses die Inseln der Seligen nennt und zur Erklärung für seine jüdischen Leser beifügt, dass dort die heiligen Männer, die Nachkommen Abrahams, wohnen.[1])

Dagegen wurde die ganze lateinische Schrift Iter ad paradisum in die Bearbeitung der Kölner Königschronik aufgenommen, welche um 1220 ein Mönch des Klosters vom h. Pantaleon begann.[2])

Auf eine frühere, uns verlorene Darstellung der Sage würden wir hingewiesen, wenn der im Gedicht von König Rother (um 1135) genannte Stein *Claugestiân*[3]) wirklich, wie E. H. Meyer vermutet,[4]) unser Wunderstein wäre. Allein schon J. Zacher hat hiegegen gerechte Bedenken geäussert.[5]) Von dem Steine Claugestiân, den der alte Herzog Berhter von Meran auf seinem Helme trägt, wird gesagt, er habe um Mitternacht taghell geleuchtet; Alexander habe ihn aus einem fremden Lande gebracht, wohin sonst nie ein Christenmensch gekommen sei. Doch die Hauptsache, dass es der Stein mit dem Menschenauge gewesen, wird weder gesagt, noch irgendwie angedeutet. Ohne einen Hinweis auf unsere Erzählung fehlt aber der Identificierung beider Steine jeglicher Halt. Denn Alexander hat nach der Sage eine solche Menge von Edelsteinen aus den Wunderländern des Ostens heimgebracht, dass er, wie wir aus Wolframs Parzival[6]) ersehen, geradezu unter die Autoritäten der Gesteinkunde gezählt wurde.[7]) Der Claugestiân, nach der Beschreibung ein

1) L. II, c. 16. ed. Breithaupt 126. Er hatte also den Ps.-Kall. in einem der Leidener Handschrift verwandten Texte vor sich. Vgl. oben S. 64, Anm. 2.

2) Abgedruckt bei Eccardus, Corpus historicum medii aevi, Lipsiae 1723, I. col. 713 ff. Vergl. Chronica regia Coloniensis (Annales Maximi Colonienses), rec. G. Waitz, Hannoverae 1880, p. XIII f. und 3. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsqu.[5] II, 403 ff.

3) Ausg. von H. Rückert, Lpz. 1872, v. 4952 ff.

4) Ztsch. f. deutsches Altert. XII, 392. Meyer hält den Namen für entstellt aus *Clandestian* und leitet dieses Wort aus *clandestinus* ab mit Hinweis auf die verborgene Wunderkraft des Steins. Sollte man wirklich ein Ding, das zwar unbekannte Eigenschaften hat, aber offen vor aller Augen liegt, *clandestinus* genannt haben?

5) Ztsch. f. deutsche Philol. X, 109 f.

6) 778, 23.

7) Er hatte einen aus dem Bauch eines Riesenfisches geschnittenen Stein, der ihm, in Gold gefasst, nachts als Leuchte diente. Ps.-Kall. (C) II, 42. C. Müller 92. Er trug stets einen gegen Vergiftung schützenden Stein in sein Lendenkleid eingenäht, den ihm die Mörder, bevor sie ihm Gift beibrachten, erst entwenden mussten (Vincent. Bellovac. Spec. hist. IV. 65). Nach Albertus Magnus (De mineralibus, L. II, Tract. II, c. 14) sollte er diesen Stein, einen Prasius, der zugleich ein Siegstein war, dadurch verloren haben, dass ihn eine Natter aus seinem beim Baden abgelegten Gürtel biss und in den Euphrat fallen liess. Diese Begebenheit sei von Aristoteles in

Digitized by Google

Digitized by Google

Hagel und Schnee. Süssduftendes Obst und Laub und manche schöne Blume kommt ihm entgegengeschwommen. Wie in der lateinischen Schrift wird bemerkt, dass die Einwohner mit den grossen Blättern ihre Häuser zu decken pflegen. Den Verzagenden spricht Alexander Mut ein und verheisst ihnen, wenn er das Paradies gewinne, von allem ferneren Kriegführen abzulassen, und seine Vertrauten, die er beiseite nimmt, schwören, auf Tod und Leben bei ihm auszuharren. Die Mühsale der Fahrt werden eingehender als in der lateinischen Schrift geschildert. Wie lange die Fahrt dauert, wird aber nicht gesagt. Endlich sehen sie eine herrliche Mauer von edlem Gestein, an der sie lange hinfahren, bis sie zu einer Türe kommen. Dass Alexander besondere Boten ausschickt, wird hier übergangen; doch ergiebt es sich aus dem Nachfolgenden. Sie rufen lange, stossen und schlagen gegen die Pforte; aber die Seelen drinnen und die Engelschaar achten ihrer nicht. Zuletzt kommt ein alter Mann an die Türe und fragt, was sie wollen. Sie sagen: „Ihr sollt euer Singen lassen und Alexander Zins zahlen." Der Mann fragt: „Wer ist Alexander?" und sie erwidern: „Kein andrer Mann auf Erden ist ihm gleich; ihm sind Feld und Wald, Land und Meer und manches mächtigen Königs Heer untertan." Der alte Mann heisst sie warten, bis er mit seinem Genossen gesprochen habe. Er kommt nach kurzer Zeit zurück und spricht: „Ihr sollt dem Herrn Alexander sagen, wie lange er so leben und nach Ungnaden streben wolle. Er war übel beraten, als er mit seiner Heereskraft die Gotteskinder heimsuchte, die innerhalb dieser Mauer sind. Er soll seine Strasse fahren. Wenn er am Leben bleiben will, soll er demütig sein. Er weiss es wohl, er hat viel Uebles getan; doch Gott ist geduldig. Was wähnt Alexander? Ein Mensch ist wie der andere aus Fleisch und Bein. Seht, bringet ihm diesen Stein! Er ist sehr kostbar; stark ist seine Natur. Wenige wissen, was er bedeutet. Gebt ihm den und heisst ihn eilig dieses Land räumen. Sagt ihm dabei, er solle seine Sitten ändern. Wenn ihm erklärt wird, was der Stein für einen Sinn hat, so wird er sich mässigen." — Die Boten kehren zu Alexander zurück und bringen ihm den Stein. Er bespricht sich wieder mit den Seinen. Die Weisen raten ihm heimzufahren; die stolzen Jünglinge aber möchten die Mauer erstürmen. Diesmal folgt er als kluger Mann dem Rate der Weisen und beschliesst, die Veste in

Digitized by Google

Digitized by Google

Das machte seiner dichterischen Selbständigkeit und seiner Erfindungskraft alle Ehre; aber in der Hauptsache, in der Wägung und Deutung des Steins, weicht er zu seinem Schaden so sehr von seiner Quelle ab, dass es uns angesichts des klaren lateinischen Wortlauts[1]) schwer fällt, ihm den Grad von Unwissenheit oder Nachlässigkeit zuzutrauen, den ein so grobes Misverständnis voraussetzt. Dies legt uns den Schluss nahe, dass er bei Abfassung seines Gedichts den lateinischen Text nicht unmittelbar vor Augen gehabt habe, sondern seinen Inhalt entweder nur von Hörensagen kannte oder, wenn er die Schrift wirklich einmal gelesen hatte, aus unsicherer mangelhafter Erinnerung wiederzugeben versuchte. Vielleicht aber wurde seine Darstellung von einer Recension der Sage beeinflusst, in welcher das Wägen des Steins weniger klar als im lateinischen Texte erzählt war.

Dass es in der Tat eine Fassung unserer Sage gegeben hat, nach welcher wie im deutschen Gedicht die Erde nicht auf den Stein, sondern in die Gegenschale gelegt wurde, beweist die Erzählung Jakobs von Maerlant, der für seine um 1255 verfassten Alexanders geesten zwar hauptsächlich Walthers Alexandreïs benützte, aber daneben noch andere, zumteil unbekannte Quellen zu Rate zog.[2]) Nach einer solchen giebt er folgende eigentümliche Gestaltung der Sage, die er vor den Kämpfen mit Porus einschaltet:[3]) Von Taprobane und dem Lande der Makrobier schiffte Alexander mit den Seinen auf der See weiter, um nach anderen Ländern zu suchen. Sie fuhren durch grosse Düsterheit, bis sie von ferne einen burgähnlichen Bau sahen, der wie Gold glänzte. Es war das irdische Paradies. Was Gold schien, waren feurige Mauern. Alexander hielt vor dem Felsen, der bis in die Wolken ragte. Da rief eine Stimme von oben: „Alexander!“ Er antwortete: „Weiss man da droben von mir? Wer ist da? Wem gehört das Land?“ Die Stimme rief zurück: „Dieses Land gehört demselben Herrn, der dir mit so grosser Ehre alle Welt gegeben hat; in seiner Gewalt ist auch dein Leben.“ Alexander

1) *Sumptaque minori statera, qua ponderis ordinem iniciaverat, in parte una lapidem injecit, cumque subtili terrae pulvere operuit, et in altera unum aureum posuit, qui statim inferiora petens lapidem post se facili motu traxit. Expositoque aureo plumam levissimam injecit, quae pari modo lapidem pondere superavit. Iter ad parad.* p. 28.

2) Vgl. Francks Einl. zu seiner Ausg. Groningen 1882, p. LI f.

3) Buch IX, v. 1263 ff. Ausg. von Snellaert, Brüssel 1860. II, 197, von Franck 349.

Digitized by Google

Digitized by Google

körperte menschliche Unersättlichkeit, die nur vom Tode gestillt wird, entsprechend den Worten Juvenals:[1])

Unus Pellaeo juveni non sufficit orbis;[2])
Aestuat infelix angusto limite mundi — —
Sarcophago contentus erit.[3])

In der Recension der Sage, welcher Maerlant folgt, hat die Deutung eine andere Wendung bekommen: der Stein ist das Sinnbild menschlicher Macht und Grösse, die durch den Tod allen ihren Wert verliert. Wie die beiden Auffassungen des Wägens hat der deutsche Dichter auch die beiden Deutungen mit einander vermengt. Die erste Wägung versinnlicht bei ihm die Unersättlichkeit des Menschen, die zweite die Entwertung des Helden durch den Tod.

Die echte alte Deutung auf die Unersättlichkeit wurde bald ganz vergessen. Unter allen späteren Behandlungen der Sage begegnet sie uns nur noch in der ersten Interpolation des altfranzösischen Romans, auch da bloss andeutungsweise, und im Alexander Ulrichs von Eschenbach.

Auch Ulrich hat wie der ältere deutsche Alexanderdichter zwei Fassungen der Sage gekannt; aber er hat sie nicht mit einander vermischt, sondern jede für sich seinem Gedichte einverleibt. Die eine lautet folgendermassen:[4]) Alexander erfährt durch einen weisen Heiden vom Paradies und lässt sich den Weg dahin zeigen. Er reitet an einem Strom hinauf, worin Blumen in der Grösse eines breiten Hutes daherschwimmen. Von einem einsam hausenden Bauern hört er, der Garten

1) X, 168.

2) So ruft auch im Roman d'Alixandre der Held beim Anblick einer auf seiner Zeltwand abgebildeten Erdkarte (*mapemonde*) klagend aus, Gott habe die Welt für einen tapfern Mann zu klein geschaffen (Michelant 55, 29), welcher Ausspruch im Roman noch zweimal wiederholt wird (249, 9. 526, 2. Vgl. P. Meyer, Alex. II, 225). Der spanische Dichter benützte die Beschreibung der *mapa mundi* zu einem geographischen Excurs, verkehrte aber den so bezeichnenden Ausruf Alexanders, weil er nicht sehr gottesfürchtig klang, in ein Dankgebet für die ihm verliehene Macht (copla 2421 ff. Sanchez III, 338 ff.).

3) Aehnlich Walther von Chatillon:

Cui non suffecerat orbis,
Sufficit exciso defossa marmore terra
Quinque pedum fabricata domus, qua nobile corpus
Exigua requierit humo.

Alexandreïs X, 448. Vgl. Libro de Alexandro 2507. Sanchez III, 351.

4) v. 25265 ff. Ausg. von Toischer 672 ff.

Digitized by Google

liege eine Tagereise stromaufwärts; sein Duft sei so stark, dass er den Menschen sofort töte; doch gebe es ein Kraut, sich dagegen zu feien. Alexander kauft ihm einen Vorrat davon ab und isst es mit den Seinen. Bald sehen sie in der Ferne einen lichten Bau, Tor und Türme lauter wie Krystall. Aber so sehr sie vorwärts streben, sie kommen dem Bau nicht näher. Endlich begegnen sie einem ungestalten Greis in prächtigen Gewändern, von kohlschwarzer Haut und schneeweissen Haaren. Der sagt dem König, er sei an ihn abgesandt, und übergiebt ihm einen Stein von wunderbarer Farbe, reitet aber, ohne die an ihn gestellten Fragen zu beachten, sofort wieder von dannen. Der Bau verschwindet in finsterem Nebel. Alexander beschaut den Stein, findet ihn gleich einem klarblickenden Auge geformt, und ein weiser Heide belehrt ihn, der Stein bedeute den Mann, der kein Genügen finde; in des Gierigen Auge sei die Welt zu klein. — Hier ist also das Wägen des Steins ausgelassen, wodurch das Ganze unverständlich wird. Aber die ursprüngliche Deutung ist erhalten. Es sind Trümmer der alten jüdischen Sage, von neuem Sagenanflug übergrünt.

Nicht lange vorher steht eine andere Fassung:[1] Alexander belagert eine Stadt und schenkt ihr Bedenkzeit. Mittlerweile macht er allein einen Lustritt dem nahen Gebirge zu, übernachtet auf einer Au und kommt am andern Tage mitten in den Bergen vor einen steilen Felsen auf einem wonniglichen Plan. An dem Felsen bemerkt er ein Fenster, klopft, und ein schöner alter Mann von lichter Farbe, mit schwanweissem Haar und Bart und in prächtigen Gewändern schaut heraus. Alexander verlangt Tribut. Da holt jener einen noch älteren Mann herbei. Als Alexander seine Forderung unter Drohungen wiederholt, spricht dieser: „Eurer Worte frecher Schall kommt wie ein Schauer an die Halme. Diesem Felsen könnt Ihr wenig schaden. Doch wartet! Wir wollen Euch Zins geben.“ Er bringt ihm einen lichten Stein von der Grösse einer Nuss und giebt sich ihm als Elias, seinen Gefährten als Enoch zu erkennen, welche in diesem Gottesgarten auf den Antichrist harren, um gegen den Gottes Wort zu verkündigen. Alexander reitet zu seinem Heere zurück, und die belagerte Stadt ergiebt sich ihm. Ein alter Ein-

1) [illegible]

wohner, ein Heide, lehrt ihn das Geheimnis des Steins. Keine Last kann ihn aufwiegen, bis ein wenig Sand zu ihm in die Schale gelegt wird; nun hält ihm eine Feder die Wage. „Der Stein bedeutet Eure Macht, der nichts gleicht, bis Ihr zu Grabe kommt; dann ist eine Feder soviel wert als Ihr.“ Alexander erschrickt und giebt den Stein einem greisen alten Heiden in Verwahrung.

Sich, werlt, diner waehe
ist ditz ein trôst vil smaehe:
diner unbehenden üppekeit
ein krankez ende ist bereit. v. 24645.

Ulrich bemerkt, dass ihm diese Märe ein König mitgeteilt habe, dessen Güte, Gemütsreinheit und Milde er preisst. Es ist nach Toischer [1]) ohne Zweifel der König Ottokar II. von Böhmen, der auf dem Marchfelde im Jahre 1278 seinen Tod fand. Da Ulrich durchaus im Präteritum von ihm spricht, war er zur Zeit, als dieser Teil seines Gedichtes entstand, nicht mehr am Leben. Die Erzählung erinnert mehrfach an die der Faits des Romains. In beiden wird gesagt, der Stein habe die Grösse einer Nuss; in beiden ist von Enoch und Elias die Rede, welche als die einzigen Bewohner des irdischen Paradieses erscheinen; in beiden zielt die Deutung auf die Entwertung durch den Tod. Dafür fehlt in Ulrichs Erzählung, von nebensächlichen Zügen abgesehen, die Forschungsreise der zwei Helden Alexanders, die Absperrung des Paradiesflusses durch die Kette und namentlich die Abbildung des Menschenauges auf dem Stein und das Eingreifen des Aristoteles.

Wie kam nun der böhmische Dichter dazu, dieselbe Sage zweimal vorzubringen? Man könnte vor allem daran erinnern, dass es ihm überhaupt schwer wurde, den ungeheuren Stoff seines 28000 Verse umfassenden Gedichtes, an dem er lange Jahre (um 1270—1287) [2]) arbeitete, zu übersehen und vor Wiederholungen und Widersprüchen freizuhalten. [3]) Aber dafür stehen sich doch die beiden Erzählungen in seinem Werke räumlich zu nahe: der Schluss der ersten ist vom Anfang der zweiten nur durch

1) Sitzgsb. der Wiener Ak. Ph. h. Cl. XCVII, 385 f.
2) Toischer a. a. O. 404 ff.
3) Ebenda 321.

616 Verse geschieden. So denkt man an eine Interpolation, zunächst an eine von fremder Hand; allein hiefür fehlen alle Kennzeichen. Auch für die Vermutung, der Dichter selbst habe eine der Fassungen nachträglich eingeschaltet, bietet der Text keinen sicheren Anhalt. Es bleibt nur die Annahme, dass die doppelte Erzählung von vorneherein in des Dichters Plane lag. Die eine Fassung hatte er aus dem Munde seines hohen Gönners erfahren; die andere war ihm sonstwie durch Lesen oder Hörensagen bekannt geworden. Für die eine sprach schon die dankbare Erinnerung an seinen verstorbenen königlichen Gewährsmann, der ihm, dem armen Spielmann, seine Huld erwiesen; die andere wollte er nicht opfern, weil sie sein Interesse fesselte. Darin bestärkte ihn die Verschiedenheit der Erzählungen und der Deutungen des Gleichnisses, und um diese Verschiedenheit noch grösser zu machen, hat er das eine mal das Menschenauge, das andere mal das Wägen weggelassen, im letzteren Falle selbst auf die Gefahr hin, nicht recht verstanden zu werden.

Alle übrigen Bearbeitungen kennen nur die jüngere Deutung des Gleichnisses auf die Hinfälligkeit menschlichen Wertes. So der Dominikaner Martin von Troppau (Martinus Polonus † 1278), der die Erzählung zuerst unter die Predigtbeispiele eingeführt hat. Er beschränkt sich fast nur auf das Gleichnis; dass der Stein ein Menschenauge darstelle, sagt er nicht: *Audivi quod, cum Alexander navigaret per quendam fluvium paradisi, ut veniret ad ortum eius, quidam senex de rupe apparens ei suasit ei regressum et dedit ei lapidem preciosum pulcherrimum dicens ei, quod in eius pondere cognosceret valorem suum. Lapis ergo ille positus in statera nudus omnia praeponderabat quaecunque in alia lance ponebantur; coopertus pulvere nihil ponderabat, sed ei praeponderabat festuca una. In hoc dabatur ei, quod vivus aliis omnibus praeponderabat, mortuus autem et opertus sepulcro nihil.*[1])

Die Prediger scheinen übrigens von dieser Geschichte wenig Gebrauch gemacht zu haben. Sie war ihnen offenbar zu fein. Wenn sie in den Exempelsammlungen das Stichwort *Mors* aufschlugen, suchten sie stärkere Schreckmittel. Daher mag es kommen, dass wir der schönen Erzählung nur noch in einer solchen Sammlung begegnen, in der Summa praedi-

1) Sermones Martini ordinis praedicatorum, Argentine 1488, Promptuarium exemplorum c. 5, P.

Digitized by Google

cantium des englischen Dominikaners John Bromyard, gegen Ende des 14. Jahrhunderts.[1]) Sein kurzer Auszug ist aber so mager und alles poetischen Reizes beraubt, dass er keine Wirkung haben konnte. Die Erzählung weicht im Wortlaut von der Martins ab; die Deutung aber ist im ganzen dieselbe.

Ausserdem mag hier noch ein gleichfalls aus dem 14. Jahrhundert stammendes, ursprünglich niederdeutsch geschriebenes Erbauungsbuch erwähnt werden, das wegen seiner zahlreichen Exempel zur Erläuterung der zehn Gebote von Predigern benützt werden konnte und in zahlreichen Abschriften und Drucken seit dem 15. Jahrhundert in ganz Deutschland, den Niederlanden und Skandinavien verbreitet war. Es ist dies „der Seelen Trost".[2]) Darin wird bei Besprechung des zehnten Gebotes als abschreckendes Beispiel der Habgier die Geschichte Alexanders nach der Epitome und der Historia de preliis erzählt.[3]) Als Anhang folgt aus einer andern Quelle die Erzählung, wie Alexander, nachdem er alle Lande bezwungen hatte, vom Paradiese sagen hörte und seine Boten dahin ausschickte; wie ihnen unterwegs ein alter grauer Mann begegnete, der dem König sagen liess, nicht mit seiner Hoffahrt, sondern nur mit rechter Demütigkeit könnte er ins Paradies gelangen, und ihm einen kleinen Stein sandte. — Vom Menschenauge ist auch hier wie in den übrigen Predigtbeispielen nicht die Rede. — Ein weiser Meister legte den Stein auf die Wage, bedeckte ihn schliesslich mit Erde, wodurch er so leicht wie eine Feder oder ein Haar wurde, und deutete dies dahin, dass Alexander jetzt gewaltiger als alle Könige sei, nach seinem Tode jedoch nicht ein Haar wert sein werde. — In welch drastischer Weise sich das Beispiel doch von einem geistlichen Lehrer zur Erbauung seiner Gemeinde verwenden liess, zeigt der Schluss: „*Also gieng es jm; dyeweil er lebett, do was er gewaltiger über alle lewt. Nun ist sein der tewfel gewaltig. Eyn kurcze weil fur er wol; ewigklich sol er übel faren. Hie was er reych*

1) M. c. XI, Mors § 121. Antwerpener Ausg. 1614, II, 80.

2) S. Zeitsch. f. deutsches Altert. XI, 359. XII, 374. Anzeiger f. Kunde d. deutsch. Vorzeit 1866. Sp. 307 ff. Germania XXIV, 127.

3) Paul Jacob Bruns fand diese Geschichte Alexanders in niederdeutscher Sprache als selbständiges Stück in einer Helmstädter Handschrift und druckte sie ab in seinen Romantischen Gedichten, Berlin und Stettin 1798, 337 ff.

Digitized by Google

ein kleine zeit, nun sol er arm sein on end. Hie kund in niemant [illegible] mitt gut, nun wirt er erfüllet mit dem hellischen feuer. Hie ist er [illegible] weltlich ere, nun hat er gross schand. Hye nam sein herrschaft [illegible]. Hye wolt er nit halden die gebot unsers herren, nun muss er [illegible] den tewfeln in der hellen."[2])

Von grossem Einfluss auf die Verbreitung der Sage war ein Zeit-genosse Ulrichs von Eschenbach, der Wiener Jans Jansen Enikel oder Enenkel,[3]) der in seiner um 1285 verfassten Weltchronik viele Abenteuer Alexanders, darunter auch das vom Wunderstein, nach einer uns unbekannten Quelle behandelt hat. Auch bei ihm wird Alexander durch einen Fluss (*ein wazzer und ein pflaum*) auf das Paradies aufmerksam gemacht. Er lässt 200 Schiffe mit Lebensmitteln für fünf Jahre ausrüsten und teilt sein Heer in drei Haufen, welche abwechselnd die Schiffe an Seilen stromaufwärts ziehen müssen. Am Paradies angelangt sehen sie in einem Fenster einen Greis sitzen und fragen ihn nach seinem Gewerbe, er aber erwidert, sein Meister, der das Paradies erschaffen habe, heisse ihn darüber schweigen. Sofort lässt Alexander Heerfahrt gegen das Paradies aufrücken. Seine Mannen ordnen sich, und ein Bote wird abgesandt, der Unterwerfung fordern soll. Auch er findet einen alten Mann (ähnlich demselben) weiss wie eine Taube am Torfenster sitzen. Der giebt ihm einen Stein, der an Farbe und Gestalt den Augen eines Menschen gleicht und sagt, Alexander solle versuchen, ihn zu wägen; er werde daraus erkennen, wie wenig er gegen Gott vermöge. Am späten Abend bringt der Bote den Stein in des Königs Zelt; eine Wage wird geholt, und der Stein überwiegt Gold und Silber, Holz, Eisen und Blei. Ebensowenig, erklärt der Bote nach den Worten des Alten, könne jemand der heiligen Gottheit widerstreben; der Alte habe hinzugefügt (was vorher nicht gesagt wurde), wenn man den Stein mit Erde bedecke, wiege ihn ein Federlein auf. „Das bedeutet dich, mächtiger Herr!

1) Der Gegensatz fehlt in allen Texten.

2) Augsburger Druck von 1483, Bl. CLXIX f. Bruns 365 f. Der Anhang mit der Erzählung scheint in der niederdeutschen Ausgabe, von der Franz Pfeiffer in Frommanns Mundarten (I. 170 ff. II. 1 ff. 209 ff.) handelt, zu fehlen. Die altschwedische Uebersetzung geht am Schlusse in Reimprosa über [illegible] Själens Tröst, utgifven af Klemming. Stockholm 1871—73. 532 f.

3) Ueber ihn s. Strauch in der Ztsch. f. deutsches Altert. XXVIII, 35 ff.

Er gicht, als dich der tôt besté
vnd als die erd über dich gê,
sô sey ein chlaines cheuerlein
stercher dann dû mügest sein."

Alexander lässt die Wage eilends wieder herbeiholen, macht die Probe und spricht: „Ich sehe nun wohl, dass der gewaltige Gott um meine Gewalt und mein Gebot nichts giebt." [1])

Gegen Ende des 13. Jahrhunderts ist diese Darstellung mit den übrigen Alexandersagen Enenkels in zwei Werke übergegangen: das eine mal in die Ueberarbeitung des Lamprechtschen Alexanderlieds, welche in einer sehr schlechten und lückenhaften Abschrift in die Basler Papierhandschrift einer Weltchronik eingeschoben ist, [2]) das andere mal in eine Gruppe der zahlreichen Recensionen der sogenannten pseudo-rudolfischen Weltchronik, welche, angeregt durch das ältere von Rudolf von Ems unvollendet hinterlassene Werk, von einem am thüringischen Hofe lebenden Dichter verfasst wurde. [3])

Aus einer dieser pseudo-rudolfischen Chroniken wurde dann die Erzählung mit den dort folgenden zwei Alexandersagen im 14. Jahrhundert in die prosaische Historienbibel aufgenommen, welche nach ihren Anfangs-

1) Münchner Cod. germ. 11 (13. Jahrh.), Bl. 110c—112b. — Cod. germ. 250, Bl. 180d ff., mit Miniaturen aus der Zeit der Zaddeltracht, also dem Ausgang des 14. und Anfang des 15. Jahrhunderts. Auf Bl. 181c sitzt vor einem befestigten kirchenähnlichen Bau der Mann, der aber nicht alt und grau, sondern jung und blond ist, und vor ihm steht der Bote. Auf Bl. 182b hält Alexander selbst die Wage in der Hand; die Schale mit dem Stein ist in der Höhe; der Bote steht dabei. Darüber liest man die Worte: *hie bigt alexander den stain.*

2) Die Basler Bearbeitung von Lambrechts Alexander, h. von R. M. Werner, Tüb. 1881, 187 ff., v. 4133 ff.

3) Vilmar, Die zwei Recensionen und die Handschriftenfamilien der Weltchroniken Rudolfs von Ems, Marburg 1839. Unter den Handschriften, welche die jüngere Dichtung (die nach den Anfangsworten benannte Christ-Herre-Chronik) mit Stücken der älteren (der Rihter-got-Chronik) und Zutaten aus anderen Werken verbinden, sind es vor allem drei, welche die Einschiebsel aus Enenkel enthalten: die Wiener Handschrift 2823 (Werner, Die Basler Bearb. Anm. zu S. 14. 189 ff.), die Heidelberger 146 (Vilmar N. 18, p. 45 f. J. Zacher in der Ztsch. f. deutsche Philol. X, 104 ff.) und die Münchner, Cod. germ. 5. Die letztere aus dem 14. Jahrhundert giebt die pseudo-rudolfische Chronik bis zu Bl. 131 und lässt dann die Chronik Enenkels von König Saul an folgen, entsprechend Cod. germ. 11, Bl. 51d ff. und Cgm. 250, Bl. 126d ff. Eine Miniatur auf Bl. 178c zeigt den Alten, wie er durch die Pforte eines sonst offenen terrassenförmigen Baumgartens dem Boten einen weissen Stein reicht.

Digitized by Google

worten *Dô got in sîner magenkraft* benannt wird.[1]) Obgleich in Prosa aufgelöst, zeigt das eingeschobene Stück noch vielfache Reimanklänge und schliesst sich aufs engste an die Darstellung Enenkels.[2])

Da die Weltchroniken und Historienbibeln im 14. und 15. Jahrhundert der höchsten Popularität genossen, so hat die dichterische Behandlung unserer Sage von Enenkel, sicher die schwächste von allen, unter allen die weiteste Verbreitung erlangt. Sie hat ganz besonders dazu beigetragen, die jüngere Deutung des Gleichnisses zur allgemein herrschenden zu machen.

So begegnet sie uns auch bei Frauenlob, der in seinem bekannten dichterischen Zweikampf mit Regenboge über die Namen *wîp* und *vrouwe* seinen Gegner auf unsere Sage hinweist, damit dieser sich für seinen Uebermut ein Beispiel daran nehme. Er giebt sie in seiner gezierten Sprache, gegen deren Verschrobenheit der Widerpart höhnend einen Dolmetsch zu Hülfe ruft.

Dô künic Alexander mit volkomender maht
diu lant ervaht
biz zuo dem paradîse,
in sô hôher wîse
wart im gegeben ein edel stein kleine und ouch ze prîse:
man hiez den künic, daz er den stein mit laste widerwüege.
Der stein der wart geleit ûf einer wâge simz;
mit lastes bimz (?)
solt man in übermangen.
swaz man moht erlangen,
daz lestlich was, daz woc dâ niht gên des steines spangen.
ein wîser warf ein dach von erden ûf den stein gevüege:

1) Die auf Rudolfs echtem Werk beruhende Historienbibel dagegen, welche mit den Worten *Richer got von himelrich* beginnt, reicht nur bis zu Davids Tod.

2) Cod. germ. 521, Bl. 134 b ff. Merzdorf, Die deutschen Historienbibeln des Mittelalters Tüb. 1870, 543 ff. Die Reimanklänge lassen sich deutlich durch die Abenteuer vom Wunderstein, von Alexanders Taucherfahrt und Greifenflug verfolgen, verschwinden aber in den beiden folgenden Sagen von Alexanders Zug nach Jerusalem und der Einschliessung der 10 Stämme, welche andern Quellen entnommen sind. Der Text der Historienbibel zeigt nahe Verwandtschaft mit dem des Basler Alexander.

Digitized by Google

Zehant was al sin lust gelegen.
diz merke, hôchgehegeter degen!
kein widerwegen
mac din gepflegen,
die wîl daz leben hât heiles segen;
wirt aber erde ein dach dir stegen,
sô wirt din kraft, din hôhiu maht, — ein milwe se übertrüege.[1])

In dieselbe Zeit, welcher die Darstellungen Jakobs von Maerlant, Ulrichs von Eschenbach, Martins von Troppau, Enenkels und Frauenlobs angehören, um die Mitte und in die 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts, fallen auch die drei altfranzösischen, von denen wir ausgegangen sind. Wir haben in ihnen drei selbständige Umgestaltungen der alten Sage. Die erste Interpolation, nach welcher Alexander ein wirkliches Menschenauge auf einem Stein am Wege findet, das Aristoteles beim Wägen mit einem Seidenstoff bedeckt, weicht von der ursprünglichen Form der Sage am weitesten ab und ist allem Anscheine nach aus mündlicher Ueberlieferung hervorgegangen. Vom Paradiese ist gar nicht die Rede. Dafür ist die alte Bedeutung des Auges, dass es ein Symbol für Alexanders unersättliche Eroberungslust sein soll, bewahrt worden. Die zweite Interpolation kommt dem Iter ad paradisum am nächsten. Doch ist der Fluss, in dem die riesigen Baumblätter herabschwimmen, nich der Ganges, sondern der Tigris. Ganz eigentümlich ist die Fahrt durch den hohlen Berg, die an die deutsche Sage von Herzog Ernst erinnert. Die Deutung geht auf die Entwertung des Helden durch den Tod. Dass der gereichte Tribut zugleich ein Vorzeichen von Alexanders nahem Ende sein soll, ist eine nicht sehr geschickte Zutat, die sonst nirgends vorkommt. Noch viel schlimmer ist die Ersetzung des Auges durch einen Apfel, wodurch der begabte Dichter die Wirkung seines sonst so lebensvollen Werkes aufs empfindlichste beeinträchtigt. Wie er zu dieser bedauerlichen Abänderung kam, hat schon Paul Meyer einsichtig erklärt.[2]) Der Dichter hat nämlich die vorhergehende Episode von dem gefundenen Auge gekannt; denn in allen Handschriften, in welchen sich seine Interpolation

1) Ettmüller, Heinrichs von Meissen des Frauenlobes Leiche, Sprüche etc. Quedlinb. und Lpz. 1843, 115. Spruch 167. Von der Hagen, Minnes. II, 344b.

2) Romania XI, 246.

findet, schliesst sie sich an jene Episode an, während es Handschriften giebt, welche wohl jene Episode, aber nicht seine Hinzndichtung enthalten. Da ihm die Erzählung, wie er sie im Iter ad paradisum vorfand, einer eingehenderen Behandlung wert schien, er aber dem Vorwurf, schon Gehörtes noch einmal aufzutischen, entgehen wollte, sah er sich zu Abänderungen genötigt und verfiel so auf den unglücklichen Apfel, der in den Zusammenhang durchaus nicht passt und den ganzen Tiefsinn des Gleichnisses zerstört.

Die Erzählung in den Faits des Romains, wohl die älteste von den dreien, bietet wiederum bemerkenswerte Abweichungen. Alexander weiss gar nicht, dass er in der Nähe des Paradieses ist, als er seine nur hier genannten Helden Mirones und Aristeus auf eine Forschungsreise aussendet; daher ist auch von keiner Tributforderung die Rede. Ganz eigentümlich ist die Absperrung des Flusses durch die Kette und die Erzählung des alten Wächters, der rätselhaft bleibt,[1]) von Enoch, Elias und dem Antichrist. Wie der greise Jude im Iter ad paradisum wegen Alterschwäche, wird Aristoteles wegen Krankheit zum König getragen. Das Wägen des Auges wird zwar ganz der ursprünglichen Sage gemäss erzählt; die Deutung geht aber auf die Entwertung durch den Tod. Schön ist der Zug, dass Alexander in wehmütigem Sinnen den Wunderstein in den Strom wirft, märchenhaft überraschend dessen Zurückschwimmen in des Gebers Hand. Der alte Stoff ist im Feuer einer kühnen Phantasie umgeschmolzen.

Für unsere Betrachtung sind diese drei Bearbeitungen aber vor allen andern dadurch wichtig, dass bei ihnen an die Stelle des alten Juden, den das deutsche Gedicht noch kennt, Maerlant jedoch bereits vergessen hat, als Deuter des Wunders Aristoteles tritt. Am stärksten hebt ihn die zweite Interpolation hervor, wo er dem König gleich am Anfang für seine Fahrt nach dem Paradiese Ratschläge giebt. Den jüdischen Erfinder der Sage leitete das Bestreben, die Weisen Israels zu verherrlichen. Die drei französischen Dichter glaubten offenbar der geschichtlichen Wahrheit

1) Unter den lebend ins Paradies Verzückten wird von der christlichen Volkssage neben Enoch und Elias nur noch Johannes der Evangelist genannt (Maundevile, ed. Halliwell, Lond. 1839, 22. Graf, Leggenda del parad. 17. 56, N. 23). Der kann aber der Wächter nicht sein: denn dieser ist schon vor Enoch dagewesen.

Digitized by Google

näher zu kommen, wenn sie dem Stagiriten das entscheidende Wort zuwiesen. An wen anders hätte sich nach ihrer Ansicht Alexander um Aufklärung gewendet, solange Aristoteles in seiner Nähe war? Und wer anders hätte sie ihm in solchem Masse geben können wie der Meister, der alles kannte und alle Geheimnisse ergründete?

Am häufigsten, wie wir sahen, wurde die Sage vom Wunderstein in der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts von den Dichtern behandelt. Aus dem 14. Jahrhundert sind die Prosaauflösungen in geistlichen Schriften, in der Historienbibel und in den Beispielsammlungen, bereits erwähnt. Ausserdem sind noch die poetischen Bearbeitungen von Boner und von Seyfrid zu nennen.

Der Berner Predigermönch Ulrich Boner (um 1350)[1]) hat das Gleichnis in seine Fabelsammlung eingefügt: *Von einem edeln steine eins keisers von angedenkunge des todes.*[2]) Der Name Alexanders fehlt. Der Stein verliert seine Kraft durch daraufgestreute Asche. Dann folgt die Deutung auf des Kaisers Macht, woran sich Betrachtungen über die Sterblichkeit des Menschen schliessen.

Der Oestreicher Seyfrid (1352) ist der letzte, der im deutschen Mittelalter die Sage behandelt hat: Auf seiner Abenteuerfahrt kommt Kaiser Alexander[3]) an das Wasser Physon, das lauter und schön aus dem Paradiese fliesst über Sand aus Gold und Edelsteinen gemischt.[4]) Er geht dem Wasser nach, bis er an eine Stadt kommt, die eine wolkenhohe, aus einem ganzen Stein gemachte Mauer umschliesst. Lang ziehen die Ritter an der Steinwand hin; endlich finden sie ein schönes Tor, über dem ein Engel mit feurigem Schwerte sitzt. Alexander kniet vor ihm nieder und fragt, ob er ein Gott sei; er aber giebt sich als St. Michael, den Knecht und Boten des Herrn, zu erkennen und heisst ihn umkehren; hier sei das Paradies, da helfe ihm sein Streiten nichts:

1) Bächtold, Geschichte der deutschen Literatur in der Schweiz, Frauenfeld 1889, I, 176 f.

2) c. 87 s. Der Edelstein von Ulr. Boner, h. von Franz Pfeiffer, Lpz. 1844. 154.

3) Auch bei den Orientalen heisst Alexander Kaisar, z. B. bei Firdusi.

4) *Ferunt autem pleramque ripae huius fluuij (Phison) arenam atque etiam aluei praestante auro abundare et gemmis preciosis.* Moses Bar-Cepha, De Paradiso, tral. per Masium, Pars I. c. 21, p. 62; ebenso I, c. 28, p. 89 f. *Aurum cum gemmis flumbus unda vehit.* Gotfried von Viterbo, Panth. I (Pistorius II, 29). *Quatuor etiam flumina paradisi, quae aurum et gemmas ad ulteriora transportant.* Panth. II (Pistor. II, 58). Edelsteine aus den klaren Wassern des Paradieses gewonnen erwähnt auch Herbort von Fritslar, Liet von Troye, v. 4015 ff. 8181.

Digitized by Google

wan hiestu hundert tauset her,
die todt ich alle an wer.

„Doch“, sagt er, „will ich dir ein Wahrzeichen geben zum Beweise, dass du hier gewesen bist“. Er bricht aus der Mauer einen kleinen Stein und heisst ihn den wägen; alle Lasten, die er besitze, werden ihn nicht aufwiegen: so sei es auch mit Gottes Gewalt bestellt; alle Werke Alexanders können sich mit Gottes kleinster Tat nicht vergleichen. Alexander zieht ab und wägt den Stein: nichts vermag ihn von der Erde zu heben. Da tritt ein alter Meister herzu, bedeckt den Stein mit Erde, und nun wird er leichter als ein Federlein. „Der Stein, Alexander, bedeutet dich! So lange du lebst, kann sich nichts mit dir messen; doch wenn du stirbst, wirst du so unwert,

das der mynst den pesser ist,
der nach dir leb, wan du pist.“ [1])

Der Eingang weist auf die Schilderung im Iter ad paradisum zurück. Aus dem Greis ist aber der biblische Hüter des Paradieses, der Engel mit dem flammenden Schwerte, geworden. Ganz neu ist der Zug, dass der Stein aus der Mauer des Paradieses gebrochen wird. Dass er die Gestalt eines menschlichen Auges hat, ist vergessen.

Die letzte Erwähnung der Sage in einer deutschen Historiensammlung finde ich zu Anfang des 18. Jahrhunderts. [2])

In der französischen Literatur ist sie früher verschollen. Zum letzten mal erscheint sie im Prosaroman des Iehan de Wanquelin (um 1445). Da erhält Alexander von einer ungenannten Stadt als Zeichen der Unterwerfung ein kleines Steinchen, dessen wunderbare Eigenschaft nur von einem Juden im Heere erkannt wird. [3])

In Italien treffen wir auf eine Spur der Sage um die Mitte des 14. Jahrhunderts im Dittamondo des Fazio degli Uberti. Der Dichter, der von Solinus durch die diesseitige Welt geleitet wird wie Dante von Vergil durch die jenseitige, kommt nach Macedonien und findet dort auf

---

1) Seyfrid, Der gross Alexander, Münchner Handschrift vom Jahre 1478, Cod. germ. 579, Bl. 137d ff.

2) Neue und vermehrte Acerra philologica, Frankf. und Lpz. 1711, 805.

3) Nach der kurzen Angabe von Jacobs, s. Jacobs und Ukert, Beitr. I, 409.

Digitized by Google

einem unbewohnten Schlosse in einer den Hof einschliessenden Loggia schöne Marmorbildwerke, welche u. a. die Geschichte Alexanders darstellen.

Quivi parea mandar su per lo fiume
A cercar nuovo mondo, e qual gli porse
La pietra il vecchio dalle bianche piume.

Das ist ein deutlicher Hinweis auf die Fatti di Cesare. Auch dass Alexander schliesslich mit aller Welt Frieden gehalten habe, ist dem Dichter bekannt:

Parea regnar con tutto il mondo in pace
E in Babilonia alfin il tosco bere.
Oh mondo cieco, quanto sei fallace![1])

Um die Mitte des 16. Jahrhunderts begegnen wir der Sage noch einmal bei einem Spätling der Alexanderdichtung, dem ungenannten Verfasser des Alessandro Magno in Rima.[2]) Hier ist sie mit einigen altbekannten Episoden des Pseudo-Kallisthenes verschmolzen.[3]) Im irdischen Paradies, im goldenen Hause der Sonne auf einem becherähnlichen Berge findet Alexander einen auf einem Bette von Gold und Krystall schlafenden Greis. Dieser erwacht und führt ihn zu den Bäumen der Sonne und des Mondes. Bei der Rückkehr in den Palast zeigt er ihm einen am Boden liegenden kleinen Edelstein, der in der Mitte ein leuchtendes Auge trägt, und bedeutet ihm, er solle ihn aufheben. Aber Alexander müht sich vergebens: das Steinchen ist zu schwer. Da lächelt der Greis und heisst ihn etwas Staub darauf streuen, und nun wird es leicht wie ein Strohhalm. Aufs neue lächelt der Greis und spricht:

La pietra con questo occhio si lucente
Significa te, si come saperai,
Che fin che vive nel mondo presente,
Greve, cioe piu forte, tu serai

1) IV, 2, col. 224, Venezia 1835. Vgl. Grion, I nobili fatti di Alessandro Magno, Bologna 1872. p. CLVIII.

2) Vinegia 1550, Canto X.

3) L. III, c. 28. C. Müller 141. Hist. de pr. c. 110. 111 s. Kinzel, Zwei Recensionen der Vita Alex. M. Berl. 1884, 25 f.

Digitized by Google

Che tutto l'altro avanzo de la gente.
Ma po che Dio vora che tu morirai,
Quando serai coperto della terra.
Serai legieri e non farai piu guerra.

Dass der Stein am Boden liegt, gemahnt an die erste Interpolation des altfranzösischen Romans; dass der Greis die Deutung selber giebt und also die Mitwirkung eines weisen Mannes überflüssig wird, teilt das italienische Gedicht mit der Fassung Enenkels, ohne dass man bei den sonst ganz verschiedenen Darstellungen an Entlehnung zu denken hätte. Ohne alle Analogie ist es, dass Alexander selbst den Stein vom Boden heben soll. So bewahrt der Stoff bis zuletzt seine poetische Keimkraft.

Richten wir schliesslich unsern Blick nach dem Orient, so zeigt sich, dass auch den Mohammedanern die jüdische Sage nicht unbekannt geblieben ist. Doch finden sich in der durch Uebersetzungen zugänglichen Literatur Spuren davon nur bei Nizami und in der türkischen Bearbeitung des Tabari. Bei Nizami naht dem fern vom Lebensquell in der Finsternis umherirrenden Alexander ein Engel (*seròsch*), übergiebt ihm den Stein, der die Grösse eines Hellers hat, und befiehlt ihm, denselben zu wägen; vielleicht finde er dann Sättigung für seine Lüste. Dem Steine kommen aber hundert andere an Gewicht nicht gleich. Da erscheint der Prophet Chidhr und giebt die Erklärung: eine kleine Hand voll Staub wiegt den Stein auf. Daraus ersieht Alexander, dass er trotz aller seiner Macht und Herrlichkeit nur Staub sei und erst, wenn er dem Staube sich geselle, die volle Sättigung seiner Begierden finden werde.[1] Auch Nizami bezeugt also das Vorhandensein einer Variante der Sage, nach welcher wie im Lamprechtschen Gedicht und bei Maerlant der Stein nicht mit Staub bedeckt, sondern gegen Staub gewogen wurde.

Vom Bestreuen des Steines mit Erde berichtet dagegen die türkische

1) Vogelstein, Adnotationes 16 f. Ethe in den Sitzgsbr. 1871, I, 392. 399 f. Bacher, Nizamis Leben und Werke 11, Anm. 12. Spiegel, Eranische Altertumskunde II, 614. Wünsche in den Grenzboten 1879, 3. Vierteljahr, 276 ff. Ganz entstellt und verdunkelt ist die Erzählung bei Carmoly, s. Weismann, Alexander, Frankf. 1850, II, 509 f. Dafür findet sich bei diesem eine sonst nirgends verzeichnete Anekdote von Aristoteles: Dieser, der Vezier Alexanders, füllt einen grossen Sack mit Erde und bittet den König, ihm denselben forttragen zu helfen. Als Alexander darüber unwillig wird, beschämt er ihn mit den Worten: „Und du raubst so leichtfertig das ganze Land?“ Weismann II, 508.

Digitized by Google

Bearbeitung des Tabari,[1]) welche von Hadschi Chalfa in den Anfang des 14. Jahrhunderts gesetzt wird.[2]) Der Verfasser kannte demnach noch eine andere Quelle als Nizami, auf den er sich sonst bei seiner Darstellung der Geschichte Alexanders beruft.[3]) Seine Vorlage, der persische Auszug der Chronik Tabaris von Belami (um 962), erwähnt die Sage so wenig wie der arabische Urtext. — In beiden Erzählungen ist die alte Deutung auf die Unersättlichkeit bewahrt; aber die Hauptsache, dass der Stein das menschliche Auge vorstellt, ist vergessen. Bemerkenswert ist, dass die Mohammedaner gegenüber der jüdischen Fahrt nach dem Paradies an der älteren Fahrt nach dem Lebensquell festgehalten haben.

Die Betrachtung der zahlreichen Metamorphosen unserer Sage bietet uns ein lehrreiches Beispiel für die künstlerische Unbefangenheit, mit welcher die mittelalterlichen Dichter ihre Quellen behandelten. Von ihrem Publikum, das nach Kinderart nur „wahre Geschichten" hören wollte, wurde ihnen zwar die richtige Wiedergabe des Ueberlieferten zur Pflicht gemacht. Doch kam ihnen zu Statten, dass dieses Publikum zugleich wie die Kinder im höchsten Grade glaubensbedürftig war, da ihm in profanen wie in heiligen Dingen alle kritische Befähigung fehlte, um Dichtung und Wahrheit zu unterscheiden. Ihm genügte, wenn sich die Dichter nur im allgemeinen auf eine Quelle berufen konnten; im übrigen brauchten sie ihrem Gestaltungstrieb keinen Zwang anzutun. Daher ist in keiner Zeit soviel gefabelt worden als eben in jener, welche vom Epiker kein freies Spiel der Einbildungskraft, sondern beglaubigte Geschichte verlangte. Auch da, wo die Dichter einer Vorlage folgten, bescheideten sie sich nur ausnahmsweise mit einem einfachen Konterfei. Bei aller Ehrfurcht vor der Ueberlieferung, welche auch ihnen im Blute lag, rückte jeder seinen Gegenstand unwillkürlich in die ihm eigene Phantasiebeleuchtung und gab ihm durch Umwandlungen und Zutaten ein individuelles Gepräge. So gewährt die Vergleichung der dichterischen Wiederholungen eines und desselben Stoffes bei aller Eintönigkeit, die durch das Ganze bedingt wird, im Einzelnen einen manichfaltigen, stets sich erneuenden Reiz.

1) G. Weil in den Heidelberger Jahrbüchern 1852, 216.

2) Kosegarten, Taberistanensis Annales, Gryphiswaldiae 1831, I, XVI.

3) G. Rosen in der Zeitsch. der deutschen morgenl. Ges. II, 160.

Digitized by Google

8. Aristoteles beim Tode Alexanders.

Von Pseudo-Kallisthenes ab halten fast sämmtliche Alexanderdichtungen daran fest, dass der Held durch Gift ums Leben gekommen sei.[1]) Keine einzige aber — dies ist beachtenswert — hat jenes zur Schmach des Stagiriten erfundene Gerücht,[2]) dass er den Mördern zu dem Gifte verholfen habe, auch nur einer Andeutung gewürdigt. Nach der Historia de preliis ist Aristoteles der Geschichte gemäss in der Ferne, und der Sterbende giebt ihm, seinem teuren Lehrer, in seinem Testamente den Auftrag, 1000 Goldtalente den ägyptischen Priestern auszuzahlen, welche den Tempel, worin seine Leiche beigesetzt werden soll, bedienen.[3]) Der lateinische Text des an Aristoteles gerichteten Testaments kommt als selbständiges Stück in den Handschriften vor.[4]) Bei Ulrich von Eschenbach lässt Alexander seinem Meister schreiben, er solle ihm in allen Ländern goldene Standbilder errichten.[5])

Auch bei Firdusi ist Aristoteles abwesend. Als sich der Tag vor Alexanders Augen verdüstert, sinnt er darauf, wie er alle Abkömmlinge der persischen Dynastie der Kejaniden vertilge, damit sie nicht nach seinem Tode an Griechenland Rache nehmen, und schreibt darüber an Aristoteles. Aber dieser rät ihm in einem mit Tränen benetzten Briefe flehentlich ab: wenn er die Kejaniden ausrotte, so werden Turanier, Inder und Chinesen über das verwaiste Perserreich herfallen und nach dessen Unterwerfung sich mit unwiderstehlicher Macht gegen Griechenland

1) Bei Firdusi wie bei Hamzah von Ispahan (ed. Gottwaldt II, 28) stirbt Alexander an einer Krankheit (J. Mohl, Livre des Rois V, 251 ff.), ebenso bei Mubaschschir (Bocados de oro bei Knust, Mitteilungen 299 ff. 464 ff.). Eigentümlich ist die Angabe einer Glosse zu Comestors Historia scolastica, Alexander sei von seiner Schwester vergiftet worden (Hester, c. 4. Venetiis 1729, 522), übergegangen in das Historiale des Erzbischofs Antoninus von Florenz (Tit. IV, c. 2, § 15. Norimb. 1484, I, fol. XLVc): *Comestor dicit ei venenum propinatum a sorore sua.* In der Historienbibel „Do got in siner magenkraft“ wird Aristoteles dabei genannt: *Darnach tett im got kund mit sinem maister Aristotiles, wenn er in Bablionia kem, so sturb er von siner schwester* (Ausg. von Merzdorf 552).

2) *Magna Aristotelis infamia excogitatum.* Plinius, Hist. nat. XXX, c. 53. Vgl. Ste Croix, Examen 4?6.

3) c. 127. O. Zingerle, Die Quellen zum Alex. 261, 5; vgl. 52, Anm. Ebenso im Strassburger Druck von 1486 und im Basler Alexander 4538 ff. Aehnlich im altschwedischen Konung Alexander 10211. Ausg. von Klemming 330. Christlichem Brauche angepasst in Alessandro Magno in Rima, Canto XIII: Alexander vermacht die Hälfte seiner Schätze dem Aristoteles zur Verteilung unter die Armen und Waisen, damit sie für ihn beten.

4) Hist. litt. XIX, 674

5) v. 26988 ff.

Digitized by Google

wenden; er solle an die Kejaniden sein Reich in kleinen Stücken verteilen und sie schwören lassen, dass keiner sich auf Kosten des andern vergrössern wolle; so werde er sich aus ihnen einen Schild für sein Reich schaffen. Alexander befolgt des Meisters Rat, ruft alle einheimischen Grossen zusammen und verteilt unter sie die Herrschaft. Das sind die sogenannten „Könige der Stämme“ (*muluk-i-tawâif*).[1])

Dasselbe berichten schon im 10. Jahrhundert Tabari und Hamzah von Ispahan; nach ihnen behaupteten sich die kleinen Stammkönige, bis Ardeschir Babekan das neupersische Reich der Sassaniden gründete.[2]) Auch das vielleicht noch in die Sassanidenzeit fallende Buch von Arda Viraf scheint auf die Einsetzung der kleinen Könige anzuspielen, wenn es von Alexander sagt, er habe Hass und Zwietracht unter die Edeln und die Familienhäupter von Iran ausgesät.[3])

Nach andern Darstellungen war Aristoteles beim Tode des Königs in Babylon gegenwärtig, so in dem wahrscheinlich von Alexander von Paris verfassten[4]) vierten Teile des Roman d'Alixandre. Da wird zunächst ausführlich geschildert, wie der Sterbende seine douze pairs einen um den andern an sein Lager ruft und seine Länder unter sie verteilt.[5]) — Auf diese Stelle des Romans sind alle in den Geschichtsbüchern des Mittelalters wiederkehrenden Angaben zurückzuführen, dass Alexander seine Nachfolger in der Zwölfzahl ausgewählt habe.[6]) — Jeder einzelne

---

1) Mohl, Livre des Rois V, 247 ff.

2) Chronique de Tabari, P. I, c. 111, trad. p. Zotenberg, I, 517. Hamzae Ispahanensis Annalium Libri X, ed. Gottwaldt, Lipsiae, II (1848), 29 f. Vgl. Malcolm, Hist. of Persia I, 84. Spiegel, Alexanders. 51 ff. Aus Firdusi schöpfte das persische Geschichtsbuch Modschmel-ut-tewârikh (Abriss der Geschichten) vom Jahre 1126. (Ueber dieses Werk s. Quatremère im Nouv. Journ. Asiat. 3. Série VII, 246 ff. J. Mohl ib. XI, 136 ff. 258 ff. 320 ff. XII, 497 ff., über die Könige der Stämme XI, 164. 259. 341 XII, 497 ff.). Darnach war die Absicht des Aristoteles, den kleinen unabhängigen Staaten einen Rachekrieg gegen *Rûm* unmöglich zu machen (ib. XI. 341). Dasselbe berichtet Abulfeda († 1331) in seiner Vorislamischen Geschichte (Fleischer, Abulfedae Hist. Anteislamica, Lipsiae 1831. 77). Bei Mirkhond sind es die gefangenen Königssöhne, welche Alexander töten will (Hist. of the early Kings of Persia, transl. by Shea 415 ff.).

3) Haug and West, The Book of Arda Viraf, Bombay and London 1872, c. 1, 10. p. 143 Barthélemy, Artâ Virâf-Nâmak, Paris 1887, 4. 139. N. 7.

4) P. Meyer, Alex. II, 223 ff.

5) Michelant 509, 26 ff. Auch bei Eustache von Kent c. 290 (P. Meyer ib. I, 192) und im spanischen Libro de Alexandro, copla 2470 ff. (Sanchez III, 346).

6) Es geschieht zweifellos unter dem Einfluss des altfranzösischen Romans, wenn Petrus Comestor in seiner zwischen 1169 und 75 entstandenen Historia scolastica Alexander sein Reich

Digitized by Google

der Helden klagt um ihn mit rühmenden Worten. Dann nimmt Alexander schmerzlichen Abschied und stirbt, und die Heiligen tragen seine Seele zu den Freuden Gottes.[1]) — Eine naive Toleranz des Dichters gegenüber dem Verdammungseifer der Prediger. — Allgemeiner Jammer erschallt. Der Tote wird mit prächtigen Sammtdecken umhüllt. Zu seinen Häupten steht Philotas, zu seinen Füssen Klitus; die anderen liegen in Ohnmacht umher. Die Sonne verfinstert sich, und ein Erdbeben durchzittert alle Städte. Tausend Kerzen leuchten im Saal; Aloëholz, Ambra, Narden und andere Gewürze werden verbrannt. Wäre Pilatus, Herodes und der Antichrist zugegen, selbst sie beweinten dieses Leid. Nun erscheint auch

---

unter seine zwölf Jugendgenossen *(XII quos ab adolescentia sua socios habuerat)* verteilen lässt (Historia libri Hester c. 5. Venetiis 1729, 522). Die Stelle ist wörtlich in die lateinische Uebersetzung der sächsischen Weltchronik aufgenommen worden (abgedruckt bei Massmann, Das Zeitbuch des Eike von Repgow, Stuttg. 1857, 69). Das niederdeutsche Original, das vor 1251 und wahrscheinlich nach 1237 von einem sächsischen Geistlichen unter Eikes Auspizien verfasst wurde (Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter[5], II, 415 ff.) hat die Stelle nicht (Ausg. von Ludwig Weiland in den Deutschen Chroniken II, Abteilung I, 1 ff.). Die lateinische Uebersetzung, welche überhaupt starke Erweiterungen zeigt, ist nicht lange später, wie es scheint, in Lübeck entstanden. Dass das Reich unter 12 Genossen Alexanders verteilt wurde, sagt auch eine Kapitelüberschrift in Gottfrieds von Viterbo Pantheon (Pars XI, bei Pistorius II, 169). Nach Comestor erzählt auch Jakob von Maerlant die Verteilung: *Scolastica seit dese dinc* (Alex. geesten X, 1429. Franck 390). Vgl. ferner Fasciculus temporum von Werner Rolewinck aus dem Ende des 15. Jahrhunderts (Pistorius II, 449). Zur Zwölfzahl der Helden stimmte die unabhängig davon entstandene Ueberlieferung. Alexander habe in seinen 12 Regierungsjahren (in Wirklichkeit waren es 12 Jahre und 8 Monate) 12 Länder erobert und 12 Städte gegründet:

Alixandre fu reis puissanz,
duze regnes prist en duze anz.

Wace, Roman de Rou, v. 41. h. von Andresen, Heilbr. 1877, I, 12. II, 33, 106.

Et XII regna-il, iteus fu ses aés, — —
nequedent ces XII ans fist-il XII cités.

Roman d'Alixandre, Michelant 547, 16 ff.

Ende dat hi twalef jaer drouch crone,
Oec maecte hi twalef stede scone;
Alle hiet hise Alexandrie etc.

Maerlant X, 1433. Franck 390. Nach Comestor a. a. O. Schon bei Ps.-Kall. III, 35. C. Müller 151. Der persische Chronist Hamzah von Ispahan (961), in welchem der Hass seines Volkes gegen den Eroberer fortlebt, erwähnt, dass Alexander im iranischen Reich zwölf Städte gegründet haben solle, erklärt dies aber für eine Fabel, da jener ein Zerstörer, aber kein Gründer gewesen sei (ed. Gottwaldt II, 28 f.).

1) *L'ame s'en est alée, si l'enportent li saint*
là sus en le grant joie à notre sires maint.

Michelant 524, 28.

Digitized by Google

Aristoteles, der Meister der Schriften. Abgezehrt, mit langem breitem Bart, verwirrtem Haar und buschigen Brauen lehnt er unter einem Bogen des Gewölbs und erhebt seine Klage: „Grosser König, der hier liegt, tot und entfärbt, wie wenig Land hast du nun! Wie schmal ist dein Bett! Und doch sagtest du mir einst am Wasser des Ganges, diese Welt sei für einen Mann zu klein. Ach, guter königlicher Held, kühn vor allen Menschen! Die Milde war deine Mutter; du warst ihr Sohn.“ Er schilt auf den Mörder Antipater und weissagt ihm martervollen Tod. Er schilt auf die Götter, welche die Schlechten verschonen und die Guten hinwegraffen, so dass zwei andere Gelehrte auf ihn zustürzen und ihn zum Schweigen bringen. Sinnlos vor Schmerz fällt er in Ohnmacht, und Litonas fängt ihn mit den Armen auf. Neues Weinen und Klagegeschrei. Hätte Gott im Himmel gedonnert, man hätte ihn nicht gehört.

An die Schilderung dieses leidenschaftlichen Auftritts schliesst sich sodann ein Abschnitt, der die Klagen der zwölf Pairs wiederholt und die Bestattung Alexanders erzählt.[1]) Es ist dies ursprünglich ein selbständiges Gedicht, betitelt *La signification* (Vorzeichen) *de la mort d'Alixandre*, von einem andern Verfasser, wahrscheinlich Peter von St. Cloud.[2]) Hier wird Aristoteles nicht genannt.

Wir haben demnach im altfranzösischen Roman zwei Reihenfolgen von Reden der zwölf Pairs, zuerst Abschiedsworte, an den Sterbenden gerichtet, und dann Klagen um den Toten. Von alledem findet sich in den Handschriften des Pseudo-Kallisthenes nur die kurze Klagrede eines gemeinen Soldaten an Alexanders Sterbelager[3]) und der Jammer des Knaben Charmedes. Dieser hängt sich an des Königs Hals und rührt durch seine süsse Klage alle Herzen zu Tränen, so dass die ganze Erde mit ihm zu trauern scheint. Dann spricht Alexander wehmütige Verse und richtet Abschiedsworte an sein treues Ross Bucephalus, das sein Bette mit Tränen benetzt, worüber das ganze Heer in lauten Jammer

---

1) Michelant 529, 23 ff.

2) P. Paris, Mss. fr. III, 102. 107. P. Meyer. Alex. II. 228 ff. Auf die Klage der douze pairs beruft sich Philipp Mousket in seiner vor 1274 vollendeten Reimchronik v. 19408 ff. 23847 ff. (p. p. Reiffenberg II, 270. 430).

3) L. III. c. 32. C. Müller 147; Meusel in Fleckeisens Jahrb. Suppl. V, 790.

Digitized by Google

ausbricht.[1]) Julius Valerius und die syrische Uebersetzung haben nichts davon.[2]) Auch die Historia de preliis berichtet nur kurz von klagenden Abschiedsworten des Sterbenden und der Makedonen.[3]) Von allen Denkmälern der Alexandersage schildert den Abschied in ähnlicher Weise wie der altfranzösische Roman nur der Anhang der armenischen Uebersetzung des Pseudo-Kallisthenes, *Padmuthian Acheksandri Maketonaswui* (Geschichte Alexanders des Makedonen). Da werden gleichfalls Klagreden des sterbenden Königs, seiner Mutter Olympias, seiner Gattin Roxane, seiner Feldherrn und Krieger und endlich ermahnende Worte Alexanders an seine Freunde aufgeführt.[4]) Doch ist das eine späte Zutat, die von einem gewissen Doktor Chatschadur aus dem in der Provinz Ararat gelegenen Kloster Getscharus aus dem Ende des 13. Jahrhunderts herrühren soll.[5]) Dass die beiden Franzosen und der Armenier ihre Abschiedsklagen aus einer gemeinsamen, uns verlorenen Quelle geschöpft haben, ist nicht undenkbar; aber wahrscheinlicher ist, dass der so naheliegende Vorgang in Frankreich wie in Armenien frei erfunden wurde.

Was die Reden nach dem Tode des Helden betrifft, welche uns der altfranzösische Roman nacheinander in zwei selbständigen Behandlungen überliefert, so geben die zwölf Pairs nur ihrem persönlichen Schmerze Ausdruck; sie preisen die Tugenden ihres Herrn, gedenken gerührt seiner Wohltaten und jammern über den Verlust, den sie und die Welt erlitten haben. Diese Klagreden begegnen uns unter den Dichtungen des Westens nur noch bei Eustache von Kent, der sich in diesem Teil seines Werkes, in der Verteilung des Reichs unter die zwölf Pairs und in den Klagen, welche sie und Aristoteles an der Leiche des Königs erheben, eng an den grossen Roman anschliesst.[6]) Weit verbreitet dagegen ist eine andere Darstellung, worin neben den klagenden Frauen nicht die Helden Alexanders, sondern die am Hofe lebenden weisen Männer an seinem Sarge das Wort ergreifen und sich dabei nicht in ihren augenblicklichen Gefühlen,

1) III, 33. C. Müller 150.

2) Perkins im Journ. of the Am. Or. Soc. IV, 367.

3) O. Zingerle, Die Quellen 263 f. Kinzel, Zwei Recensionen 31.

4) G. Petermann in C. Müllers Introductio X, N. 1.

5) Abgedruckt in der von den Mechitaristen in Venedig veranstalteten Ausg. s. Zacher, Ps.-Kall. 86.

6) S. P. Meyer, Alex. I. 192.

Digitized by Google

sondern in allgemeinen objektiven Betrachtungen ergehen. Alle ihre Reden behandeln den Gegensatz des Heute zum Gestern und lauten wie ebensoviele Variationen zu dem in der Sage vom Wnnderstein angeschlagenen Thema.

Der junge Welteroberer im Sarge, — das Motiv war ergreifend genug, um die Dichter und Denker Jahrhunderte hindurch anzuziehen. So kommt es, dass das älteste Buch, welches uns die Klagreden der Frauen und die Sprüche der Weisen überliefert, sie gleich in drei bis vier verschiedenen Fassungen hinter einander vorzuführen weiss. Das ist die hauptsächlich byzantinischen Quellen entlehnte Sammlung der „merkwürdigen Aussprüche der Philosophen“ (*Navâdir alfilâsifat*) von dem nestorianischen Christen Honein Ibn Ishaq aus Hira in Chaldäa (809—873), welche durch die spanische Uebersetzung *Buenos proverbios* (1. Hälfte des 13. Jahrhunderts) in Europa bekannt wurde.[1]) Eine deutsche Uebersetzung des arabischen Originals fehlt uns noch. Dafür hat M. E. Stern den betreffenden Abschnitt der hebräischen Uebersetzung des spanischen Juden Jehuda Al-Charisi († vor 1235) verdeutscht.[2])

Nach Mitteilung der beiden schönen Trostbriefe des Sterbenden an seine Mutter, welche, als prosaischer Anhang dem spanischen Alexander-

---

1) Ueber das arabische Buch und seinen Verfasser s. Wüstenfeld, Gesch. der arabischen Aerzte und Naturforscher, Gött. 1840, 26 ff. Steinschneider, Manna, Berl. 1847, 109. Ad. Helfferich, Raymund Lull und die Anfänge der Catalonischen Literatur, Berl. 1858. 57 ff. Zacher, Ps.-Kall. 188. Knust im Jahrb. für roman. und engl Lit. X, 317 ff. Steinschneider ebenda XII, 354 ff. Steinschneider in Virchows Archiv, LII, 369. Knust, Mitteilnngen aus dem Eskurial 524 ff. Nach Steinschneider, Jahrb. XII, 355, ist das Original erhalten in der Hdsch. 756 des Eskurial und unvollständig in der Münchner Hdsch. 651, s. Aumers Catalog 286 ff. Ueber den Text der Münchner Hdsch. handelt Aug. Müller in der Ztsch. d. deutschen morgenl. Ges. XXXI, 507 ff. Das Werk wurde von späteren Schriftstellern vielfach benützt, s. Steinschneider, Zur pseudepigraphischen Literatur, Berl. 1862, 44. 91, Anm. 8. Hebräische Bibliographie IX, 47. XI, 74. Jahrb. XII, 355. Knust, Mitteilnngen 526 f. Die spanische Uebers. s. Knust, ebenda 1 ff. 519 ff. Wiederholt im Anhang der Poridad de las Poridades, s. Knust im Jahrb. X, 312 ff.

2) In seiner Schrift Zur Alexandersage, Wien 1861. Seine Uebersetzung wird übrigens von Steinschneider als wenig treu bezeichnet. Hebr. Bibliogr. IX, 47. Ueber das hebr. Buch s. Dukes, Rabbinische Blumenlese, Lpz. 1844. 60. Dukes, Salomo ben Gabirol, Hannover 1860, I, 38 ff. Steinschneider, Manna 108 f. und Jahrb. für rom. und engl. Lit. XII, 355 ff. Zacher, Ps.-Kall. 186 f. Knust, Mitteil. 528. Unter den hebr. Schriften der Vatikanischen Bibliothek, welche dem Aristoteles zugeschrieben werden, nennt Wenrich: Congregatio philosophorum, i. e. philosophorum dicta memorabilia coram Alexandri M. feretro. De auctorum Graecor. versionibus, Lipsiae 1842, 141.

Digitized by Google

buch beigegeben, die Verwunderung der Forscher erregt haben,[1]) wird erzählt, wie der Leichnam Alexanders in goldenem Sarge von Babylon nach Alexandria gebracht und dort vor seiner Mutter niedergesetzt wird. In dieser ersten Fassung sprechen nur die Mutter und ihre Frauen.[2])

Die zweite Fassung beginnt wieder mit der Erzählung, wie die Fürsten und Edeln des Volks den goldenen Sarg auf ihren Schultern nach Alexandria tragen[3]) und dort vor den versammelten Philosophen aufstellen. Der oberste von allen (sein Name wird nicht genannt) spricht: „Das ist der Tag des schwersten Verlustes. Grosse Bedrängnis erwächst uns. Aufgedeckt ist die Decke des Reichs. Viel Böses kam, das bisher nicht war, und das Gute, das bisher war, ist verloren. Darum wer einen König beweinen will, der beweine diesen, und wer über etwas staunen will, der staune hier!“ Dann wendet er sich zu den Philosophen: „Sage jeder von euch etwas zum Troste für die Grossen und zur Lehre und Mahnung für das übrige Volk!“ Und nun beginnen die Philosophen ihre Sprüche — es sind ihrer 49, mit dem obersten 50 — an sie schliessen sich Roxane, die Gemahlin Alexanders,[4]) und die Hofbeamten: der Haushofmeister, der Truchsess, der Schatzmeister, die Türhüter, der Schwertträger und der Geheimschreiber.[5])

In der dritten Fassung wird noch einmal die Ueberführung der Leiche nach Alexandria erzählt. Olympias wirft sich über den Sarg und spricht ihre Klage. Dann kehrt sie in ihr Gemach zurück, und die Philosophen umgeben den Toten. Der erste legt die Hand auf den Sarg

1) Sanchez III, 353 ff. Clarus, Darstellung der span. Litt. im Mittelalter. Mainz 1846, I. 300 ff. Ferd. Wolf. Studien zur Gesch. der span. und port. Nationallit. Berl. 1859, 79. Zacher, Ps.-Kall. 177 ff. Vgl. Knust, Mitteil. 43, Anm. a.

2) M. E. Stern, a. a. O. 10 f. Knust, Mitt. 45.

3) Wiederholt von Abulfaradsch, Pocock p. 62. Nach der Hist. de pr. wird die Leiche im Wagen gefahren, und Ptolemäus geht voraus mit dem Rufe: „Du hast in deinem Leben nicht soviele getötet als in deinem Tode!“ (O. Zingerle, Die Quellen 264. Kinzel, Zwei Recens. 31.) Im Strassburger Druck von 1486 spannen sich die Fürsten selbst vor den Wagen. Der goldene Sarg ist orientalisch (vgl. Abulfeda, ed. Fleischer 79). Im griechischen Roman wird die Leiche in einer bleiernen Lade (*ἐν μολυβδίνῃ λάρνακι*) von Ptolemäus nach Aegypten geführt (L. III, 33. C. Müller 151), *tumultuario conditorio e plumbi materia* bei Jul. Valerius (c. 91. C. Müller 145), ebenso im mittelgriechischen Gedicht der Markusbibl. v. 6077 (W. Wagner, Trois poèmes gr. 240).

4) *Ruschenek* bei Persern und Arabern, *Rastuk* bei Charisi, *Eurapica*, Tochter des *Adaramis* (Darius), in den Buenos Proverbios.

5) Stern 11 ff. Knust 45 ff.

Digitized by Google

und beginnt zu reden; die übrigen — es sind im Ganzen 17 — erheben sich einer nach dem andern und sagen ihren Spruch.[1])

Zuletzt wird der Sarg in das Gemach der klagenden Mutter getragen, wiederum ein selbständiges Stück, das der ersten Fassung entspricht.[2]) Dann folgen als Anhang zu den Sprüchen am Sarg Wechselreden von fünf Philosophen und der Mutter nach der Beisetzung.[3])

Von Aristoteles ist in allen diesen Fassungen nirgends die Rede. Er ist von Honein nicht als anwesend gedacht. Das beweist sein nun folgender Trostbrief, den er an Olympias sendet,[4]) und ihr dankendes Antwortschreiben.[5])

Auch Masudi († 956), der in seinen „Goldenen Wiesen" den Honein benützt, nennt Aristoteles nicht. Bei ihm sind es 28 Philosophen und Hofbeamte, mit Ruschenek und Alexanders Mutter im ganzen 30 redende Personen. Derjenige, der den obersten Rang unter den Weisen einnimmt, fordert die andern zum Sprechen auf, erhebt sich dann, legt die Hand auf den Sarg und beginnt. Sein Name wird nicht angegeben.[6])

Dagegen erscheint Aristoteles unter den Sprechern schon bei einem Zeitgenossen Masudis, in dem arabischen Geschichtswerk des melchitischen Patriarchen Said Ibn Batrik, genannt Eutychius († 940).[7]) Da treten neben den beiden Frauen 30 weise Männer auf, zuerst der Feldherr Philemon, dann Platon, dann Aristoteles. Dieser sagt: „Als ein Redender ist Alexander von uns gegangen; als ein Schweigender ist er zu uns zurückgekehrt."[8])

---

1) Stern 24 ff. Der spanische Text ist bei Knust in schlimme Verwirrung geraten. Der Abschnitt beginnt 52: *Pues quando legaron.* Die Rede der Olympias geht bis Zeile 17 v. o.: *lucene que es el conorte.* Das Stück, das nun folgen sollte, ist auf Seite 56 ff. verschoben und geht von 56, Zeile 20 v. o.: *E despues dixo: Ay, mesiella, mesiella* bis 58, Z. 11: *quando seras forçado.* Und nun geht es weiter 52, Z. 17: *E levantose otro e dixo: Acerca* etc. bis zum Schlusse 53, Z. 16: *tu vida es en gloria perdurable.* Im spanischen Text wird 56, Z. 6 v. u. gesagt, es seien 18 Philosophen: es reden aber nur 17 wie bei Charisi.

2) Stern 28 f. Knust 53 f.

3) Stern 29 ff. Knust 54 f.

4) Stern 33 f. Knust 55—56, Z. 20.

5) Stern 34. Knust 58.

6) Maçoudi, Les prairies d'or, texte et traduction par Meynaud et Courteille. Paris 1863, II, 251 ff.

7) Wüstenfeld, Gesch. der arab. Aerzte 52. Steinschneider in Virchows Archiv LII, 364.

8) Contextio Gemmarum sive Eutychii Patriarchae Alexandrini Annales, interprete Pocockio, Oxoniae 1658, I, 288. Ein stark abweichender Text hat Cardonne vorgelegen. Bei ihm sind es

Digitized by Google

Dass mit jenem von Honein nicht benannten obersten der Philosophen, der die Hand auf Alexanders Sarg legt und die andern zum Reden auffordert, ursprünglich in der Tat Aristoteles gemeint war, hat schon Firdusi erkannt. Im Schachnameh wird Iskenders Leiche nach Iskenderieh gebracht. Männer, Weiber und Kinder schaaren sich um den Sarg, mehr als 100000. In ihrer Mitte steht Aristalis, bei dessen Anblick die Leute blutige Tränen vergiessen. Er legt die Hand auf den Sarg und beginnt: „O König, Verehrer Gottes! Wo ist dein Verstand, dein Wissen und deine Weisheit, dass dieser enge Sarg deine Wohnung geworden ist? Warum erwähltest du den Staub zum Lager in den Tagen deiner Jugend, nachdem du erst so wenige Jahre gelebt hast?“ Die Weisen von Rum (Griechenland) versammeln sich — es sind 18 ausser Aristalis — und jeder sagt seinen Spruch. Den Schluss bilden Alexanders Mutter und Ruschenek. Dann als die Krone des Himmels versinkt und die Grossen der Reden müde werden, übergeben sie den Sarg der Erde.[1])

Gleiches erhellt aus Mubaschschir, der einen Auszug von Honeins zweiter Fassung in seinen Weisheitssprüchen mitteilt.[2]) Bei ihm wird zwar der oberste von allen auch nicht mit Namen genannt. Wer aber damit gemeint ist, kann nicht zweifelhaft sein; denn die übrigen, welche ihm wie ihrem Meister gehorchen, sind elf Schüler des Aristoteles. Nach einer Bemerkung Schahrastanis war ja Aristoteles „der Obenanstehende schlechthin“.[3])

Wir sind also zu der Annahme berechtigt, dass Honein in seiner Quelle Aristoteles als den obersten der Philosophen vorgefunden hat.

---

nur 12 Philosophen, und der Ausspruch des Aristoteles lautet: *Nous tendons tous au meme terme, où est arrivé Alexandre; ayons donc pour ce qui doit durer éternellement le même attachement que nous avons pour ce qui est passager.* Mélanges de la littérature orientale, Paris 1770, I. 254.

1) Mohl, Livre des Rois V, 257 ff. Dass Firdusis Darstellung auf Honeins Werk und dieses auf griechische Quellen zurückgeht, bezeugt der unbekannte Verfasser von Modschmel ut-tewārikh (1126): Die griechischen Philosophen wissen von der Weisheit, den Reden und dem Sarge Alexanders vieles zu melden; ihre Berichte sind ins Arabische übersetzt worden (damit ist Honeins Uebersetzung gemeint), und Firdusi hat einen Teil davon in Verse gebracht. Mohl im Nouv. Journ. Asiat. 3. Série, XI, 342 und im Livre des Rois I, XLIX, N. 1.

2) Uebersetzt in den Bocados de oro s. Knust, Mitt. 301 ff., lat., franz. und engl. Uebers. s. 468 ff. De Renzi, Collectio Salernitana III, 126 f.

3) Religionsparteien und Philosophenschulen, übers. von Haarbrücker, II. 159.

Digitized by Google

Weil er aber wusste, dass dieser bei Alexanders Bestattung nicht zugegen war, hat er den Namen unterdrückt.

Die Sprüche der Weisen am Sarge werden in der orientalischen Literatur noch oft wiederholt, z. B. bei Schahrastani († 1154),[1] Nowairi (um 1330),[2] Ahmedi (14. Jahrh.),[3] Dschami († 1492).[4] In diesen Werken wird jedoch der Name des Aristoteles so wenig genannt wie bei Honein.

Nach Nizamis abweichender Erzählung ist Aristoteles, wie im altfranzösischen Roman, beim Tode Alexanders zugegen. Der Held wird auf babylonischem Boden in der Stadt *Schehr-Zûr*[5] von einer heftigen Krankheit befallen, die er einer Vergiftung zuschreibt. Die Kunst des Aristoteles und der andern vermag nichts gegen das tötliche Uebel. Alle Trostgründe, welche Aristoteles dem Sterbenden entgegenhält, weist dieser zurück. Dann diktiert er einem Schreiber jenen Brief an seine Mutter, worin er sie auffordert, ein Trauermahl für ihn abzuhalten, aber nur solche daran teilnehmen zu lassen, welche noch kein geliebtes Wesen verloren haben.[6] In der folgenden Nacht stirbt er mit Lächeln auf den Lippen. Die Leiche wird in einen goldenen Sarg gelegt. Eine Hand derselben lässt man seinem letzten Willen gemäss frei heraushängen und füllt sie mit Erde. — Das ist ganz im Geist der Sage vom Wunderstein. — Dann wird der Sarg nach Alexandria gebracht und dort beigesetzt. Die Reden der Weisen fehlen.[7]

Dagegen lässt Mirkhond, nachdem der Oberste des Volks die Worte aus Honeins zweiter Fassung gesprochen hat, einen der Schüler des Aristoteles (Aristu) die aus dem Sarg heraushängende Hand sich auf das Haupt legen und die Sprüche beginnen. Hier will die testamentarische

1) a. a. O. II, 188 f.

2) Ste Croix, Examen 186 f.

3) Hammer in den Wiener Jahrb. LVII, Anzeigebl. 12, N. 351. Gesch. der Osmanischen Dichtung, I, 103.

4) Hammer, Gesch. der schönen Redek. Persiens 335 ff.

5) Ueber diese Stadt, welche auch Abulfeda (Fleischer 79) und der Verf. von Modschmel ut-tewârikh als Alexanders Sterbeort nennen, s. Malcolm, Hist. of Persia I, 80. Bacher, Nizamis Leben und Werke 117, Anm. 1.

6) Bacher, a. a. O. 119, Anm. 2. Schon in der Leidener Hdsch. des Ps.-Kall. L. III, c. 33, s. Meusel in Fleckeisens Jahrb. Suppl. V, 790. Vgl. oben 95, Anm. 2.

7) Bacher a. a. O. 117 ff

Digitized by Google

Bestimmung Alexanders der Welt zeigen, dass er aus all seiner Herrlichkeit mit leerer Hand scheide. Dann erst wird der Goldsarg nach Alexandria gebracht. Dort zieht ihm das gesammte Volk entgegen, und die Mutter erhebt ihre Klage.[1])

Der erste, der die Sprüche der Weisen dem Abendlande vermittelte, war der im Jahre 1106 zum Christentum übergetretene spanische Jude Rabbi Moseh Sefardi von Huesca, bekannt unter seinem christlichen Namen Petrus Alfonsi, der für seine Sammlung moralisierender Erzählungen, Disciplina clericalis betitelt, hauptsächlich arabische Quellen benützt und Honein jedenfalls gekannt hat.[2]) In seiner Vorlage hatte er die Aussprüche von 32 Philosophen, von denen er jedoch nur 8 mitteilt.[3]) Diese wurden wörtlich, aber nach einer ungenauen Abschrift, der erweiterten Recension der Historia de preliis angehängt.[4]) Darauf beruht wohl der Abschnitt *Coment les philosophes parlerent du roy Alixandre*, der in die Durhamer Handschrift des Eustache von Kent eingeschaltet ist.[5]) Wörtlich nach Alfonsi giebt die Sprüche der Oxforder Minorit Joannes Wallensis (um 1270) in seinem Breviloquium.[6]) In selbständiger breiter Ausführung behandelt sie Ulrich von Eschenbach.[7]) Wörtlich finden sie sich ferner in der kontinentalen Redaktion der gegen Ende des 13. Jahrhunderts entstandenen Gesta Romanorum[8]) und in deren deutscher,[9]) französischer[10]) und englischer Uebersetzung.[11]) Ein

1) Hist. of the early Kings of Persia, transl. by Shea 428.

2) A. Helfferich, Raymund Lull 58.

3) c. 38. Ausg. von F. W. V. Schmidt, Berl. 1827. 83 f. Die Philosophen umstehen das goldene Grabmal Alexanders. Die von Barbazan-Méon (Fabliaux et Contes, Paris 1808, II, 180 f.) veröffentlichte altfranzösische Uebersetzung in Versen aus dem 13. Jahrhundert giebt nur die beiden ersten und die beiden letzten Sprüche der Disciplina wieder. Die zweite, in den Mélanges de la Société des Bibliophiles Français (T. III. 1825) abgedruckte altfranzösische Bearbeitung ist mir nicht zur Hand. (S. Jahrb. f. rom. und engl. Lit V, 339. XI, 151. Anm. 1. — Romania I, 106.)

4) Ward, Catalogue of Romances I, 122. Die Strassburger und Kölner Drucke. Vgl. Kinzel, Zwei Recens. 32.

5) Noch ungedruckt, s. P. Meyer, Alex. I, 193.

6) Pars II, c. 5. Argentorati 1518, fol. 157a.

7) v. 27238—27525, h. von Toischer 723 ff.

8) c. 31. h. von Oesterley, Berl. 1872. 329. 717.

9) Münchner Cod. germ. 579, Bl. 229d. Ausg. von A. Keller, Quedlinb. und Lpz. 1841, 24.

10) Violier des Histoires Romaines, c. 30. Erste Drucke 1521, 1528, 1529. Ausg. von Brunet, Paris 1858, 86.

11) c. 31, von Swan, Lond. 1824. Sie fehlen dagegen in der englisch-lateinischen Recension, s. Herrtage, The Early Engl. Version of the Gesta Rom. Lond. 1879, c. 31. Knust, Mitt. 304, Anm.

Digitized by Google

altfranzösisches Gedicht Le dit des philosophes d'Alixandre hat Knust mitgeteilt.[1]) Imanuel ben Jacob Bonfilio, der um 1350 die Historia de preliis ins Hebräische übersetzte, fügte den Anhang von den Sprüchen der Philosophen nach Chasiris Uebersetzung bei.[2]) Wörtlich folgt dem Petrus Alfonsi die Fabelsammlung des Nicolaus Pergamenus, betitelt Dialogus Creaturarum, aus der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts,[3]) und die Summa praedicantium des Bromyard.[4]) Auch Bernardin de Bustis (um 1480) führt die Sprüche nach Alfonsi oder den Gesta Romanorum in einer Predigt an.[5]) Derselbe ungenaue Text des Alfonsi, den der Anhang der Historia de preliis giebt, hat Geiler von Kaisersberg vorgelegen.[6]) Auf Alfonsi geht auch die Erzählung des Gringore (1525) zurück, obwohl dieser Alexander nicht nennt, sondern nur von einem mächtigen und tugendhaften Kaiser spricht.[7]) Ebenso klingen in dem irischen Gedicht von den vier weisen Sängern an Alexanders Grab die Alfonsischen Sprüche nach.[8]) Nach den Gesta Romanorum verfasste endlich Hans Sachs im Jahre 1563 sein Gedicht Die sieben philosophi ob der leich Alexandri Magni.[9]) Er hat den Gegenstand auch in einem Meistergesang behandelt, von dem jedoch nur die Ueberschrift vorhanden ist.[10])

In allen diesen abendländischen Bearbeitungen der Sprüche der Weisen an Alexanders Sarg, welche sämmtlich auf Petrus Alfonsi fussen, kommt der Name des Aristoteles nicht vor.

---

1) Mitt. 303, Anm.

2) Revue des Études Iuives III, 251 ff.

3) Grässe, Die beiden ältesten lateinischen Fabelbücher des Mittelalters. Tüb. 1880, 279.

4) Mors c. XI, 149. Antverpiae 1614. II, 86.

5) Rosarium sermonum, Sermo XVII, Pars III. Venetiis 1498, II, fol. 270d.

6) Arbore humana, Strassb. 1521, Bl. CXL b f.

7) Les fantasies de mère Sotte, Paris 1525, 111.

8) Im Buch des Dean of Lismore vom Jahre 1512 und in Ms. Egerton 127 im britischen Museum, abgedruckt und übersetzt von Kuno Meyer in den Irischen Texten von Stokes und Windisch, 2. Serie, 2. H p. 8 ff.

9) Ausg. von Keller und Götze XVI, 446 ff. Der dritte Philosoph ist ausgelassen.

10) Der Verfasser des Libro de los enxemplos im 14. Jahrhundert hat, angeregt durch Alfonsi oder Bocados de oro, die von den Philosophen ausgesprochenen Betrachtungen dem toten Alexander selbst in den Mund gelegt. c. 225; s. Gayangos, Escritores en prosa anteriores al siglo XV, Madrid 1860, 502 f.

Digitized by Google

9. Aristoteles als Rächer Alexanders.

Mit dem Tode des Helden ist der Cyklus der Alexanderdichtungen noch nicht abgeschlossen. Es blieb ja die Rache an den Mördern übrig, die nach dem Rechtsgefühl des Mittelalters nicht fehlen durfte. So entstanden zwei Fortsetzungen des französischen Romans, welche den Krieg der zwölf Pairs gegen die Verräter schilderten. Die eine ist von Gui de Cambrai und fällt vor das Jahr 1191,[1]) die andere von Jean le Venelais, über dessen Lebenszeit die Ansichten auseinandergehen.[2]) Beide Gedichte sind noch ungedruckt. Soviel der kurzen Inhaltsangabe Paul Meyers zu entnehmen ist, macht Aristoteles bei Gui den Rachezug mit und fordert die Mörder auf, sich ihren Richtern zu übergeben.[3])

Werfen wir einen kurzen Rückblick auf den durchlaufenen Weg, so bestätigt sich uns, dass die meisten Alexanderdichter kein Bedürfnis empfunden haben, das geschichtliche Verhältnis des Stagiriten zu seinem grossen Zögling durch freie Erfindung zu erweitern. Nur ein Teil derselben gieng in seiner Zeichnung über die gegebenen Umrisse hinaus. Obenan stehen hierin die Dichter des Orients. Bei den meisten von ihnen teilt Aristoteles alle Fahrten und Abenteuer Alexanders als das Ideal eines Grossveziers, der für alles Rat weiss, und nichts geschieht ohne ihn. Er blüht in der Vollkraft der Jahre, während die abendländische Welt sich ihn nur als Greis zu denken vermochte. Poetisch am bedeutendsten ist sein Anteil an der Fahrt nach dem Lebensquell, wo man ihn die Stelle des Propheten Chidhr einnehmen liess. Die Mehrzahl der Dichtungen des Westens kennt dagegen Aristoteles nur als den Lehrer Alexanders. Die einzige Ausnahme bildet der altfranzösische Alexandrinerroman, der erste dichterische Zeuge für den im 12. Jahrhundert neuauflebenden Ruhm des Stagiriten. Hier begleitet der Meister den König gleichfalls auf seinen Eroberungszügen, wählt ihm seine zwölf Pairs aus, erteilt ihm weise Ratschläge und klagt über seiner Leiche. Ausser diesen poetischen

1) P. Meyer, Alex. II, 255 ff.

2) Gaston Paris findet es nicht unwahrscheinlich, dass er im 12. Jahrhundert gelebt und für den Grafen Henri de Champagne (1181—92) geschrieben habe (Romania XV, 624). Paul Meyer verlegt ihn etwa 100 Jahre später (Alex. II, 261 ff.).

3) P. Meyer a. a. O. II, 259 f.

Digitized by Google

Zutaten nahmen die Dichter des Romans im Bestreben, Aristoteles in die Handlung eingreifen zu lassen, die günstige Gelegenheit wahr, alte Anekdoten und Sagen, welche von andern Personen handelten, auf ihn zu übertragen. So vertritt er in der Episode von dem Ei und dem Schlänglein den Zeichendeuter Antiphon, in der von der Rettung Athens den Anaximenes von Lampsakus, in der vom Wunderstein den alten Juden Papas. Aber damit hatte es auch sein Bewenden: zur Schöpfung einer eigentlichen Aristotelessage ist es nicht gekommen. Auch sein Charakterbild ermangelt im ganzen lebendiger Individualisierung. Die Dichter begnügten sich mit der typischen Schilderung des Weisen. Doch lag das in der Natur der Sache; der Held des Gedankens ist kein Held des Epos. Nur am Schlusse, in der aufgeregten Scene an Alexanders Sterbelager, brechen Töne individueller Leidenschaft hervor. Immerhin trägt die Persönlichkeit des Meisters noch deutlichere Züge als sämmtliche Helden Alexanders, die neben der einzigen, alles überragenden Gestalt ihres Königs unterschiedslos in der Menge verschwinden.

Berichtigung.

S. 40, Z. 13 ist Suidas zu streichen.

Digitized by Google

Digitized by Google

Etymologie

des

BALŪČĪ

von

Wilhelm Geiger.

Digitized by Google

Digitized by Google

EINLEITUNG.

Die Abhandlung, welche ich den Fachgenossen hiemit vorlege, schliesst sich unmittelbar an meinen Aufsatz *Dialektspaltung im Balūčī* an, welcher in den Sitzungsberichten der K. B. Akad. d. Wissensch. philos.-philol. Cl. 1889. I. S. 65—92 veröffentlicht worden. Der Uebersichtlichkeit wegen teile ich hier in Kürze die Quellen mit, aus denen ich geschöpft habe, nebst den ständig gebrauchten Abkürzungen. Bezüglich aller Einzelheiten verweise ich auf das, was ich in der erwähnten Abhandlung mitgeteilt habe.

Ich schicke voraus, dass mit sb. und nb. (SB. und NB.) der süd- und der nordbalūčische Dialekt, mit Pǰg.-D. der Dialekt der Landschaft Panǰ-gūr, eines Teiles von Makrān, gemeint ist.

P: *A Description of the Mekranee-Beloochee Dialect* by E. Pierce, Journ. of the Bombay Branch of the Roy. As. Soc. No. 31. vol. XI. 1874.

Mrs: *Grammar and Vocabulary of the Mekranee Beloochee Dialect* by E. W. Marston. Bombay 1877.

M: *Grammar of the Baloochee Language, as it is spoken in Makrān* ... by Major Mockler. London 1877.

L: *Grammar of the Balochky Language*, by R. Leech. Journ. of the Roy. As. Soc. of Bengal VII. 2. 1838. S. 608 ff.

G: *Biluchi Handbook* by C. E. Gladstone, Lahore 1874.

HR: *Biluchi nameh*, a Text Book of the Bil. Language compiled by Hittu Ram, Rai Bahadoor. I. Lahore 1881.

Digitized by Google

D: *A Sketch of the Northern Balochi Language* by M. L. Dames. Journ. of the Roy. As. Soc. of Bengal. Extra Numbers to 1880. Calcutta 1881.

Lew: *Bilochi Stories,* as spoken by the Nomad Tribes of the Sulaiman-Hills, coll. and transl. by Rev. A. Lewis. Allahabad 1885.

A: cod. Oriental 2439 des British Museum.

B: cod. Oriental 2921 des British Museum.

C: cod. Additional 24048 des British Museum.

Zu dieser Litteratur sind inzwischen nur Marston's *Lessons in the Makrâni Baloochee Dialect* hinzugekommen, ein ganz kurzes Schriftchen, das mir erst dieser Tage zugegangen ist. Auch soll von Hittu Ram's *Biluchi nameh* ein zweites Heft erschienen sein oder doch dessen Erscheinen bevorstehen. Würde es in meiner Absicht liegen, schon jetzt ein auf möglichste Vollständigkeit abzielendes Balūčı-Wörterbuch zu liefern, so würde ich es selbstverständlich für geboten halten. diese letztere Publikation noch abzuwarten. Von Wert wird sie namentlich deshalb sein. weil sie der Ankündigung zufolge ausschliesslich Texte bringen soll, sowie Ergänzungen zu dem im ersten Heft sich findenden Glossar. Allein zu einem Balūčı-Wörterbuch scheint mir die Zeit noch nicht gekommen zu sein. Meine Materialsammlungen sind zwar schon zu beträchtlichem Umfange angewachsen; allein sie weisen doch noch manche Lücken auf, welche erst durch Beschaffung neuen Stoffes aus Balūčistan selbst ausgefüllt werden können. Ich hoffe noch immer, dass meine Bemühungen in dieser Richtung nicht erfolglos bleiben.[1])

Inzwischen wird es doch wohl als ein nicht unerwünschter Beitrag zur iranischen Dialektforschung angesehen werden, wenn ich aus meinen Sammlungen denjenigen Teil des balūčischen Sprachgutes aushob und zu etymologisieren versuchte, der mir besonders wichtig und charakteristisch zu sein schien. Meine Zusammenstellung umfasst in erster Linie solche

1) Der Vollständigkeit wegen erwähne ich auch die Uebersetzung des Matthäus-Evangeliums in der Sammlung der British and Foreign Bible Society, gedruckt in der Allahabad Mission Press 1884; ferner ein aus 43 Wörtern bestehendes balūčisches Glossar, das Raverty einem Aufsatze über das Kāfirische (Journ. Roy. As. Soc. of Bengal XXXIII, 1864. S. 272) beigegeben hat, und auf welches Herr Dr. Schnorr von Carolsfeld mich aufmerksam zu machen die Gefälligkeit hatte.

Digitized by Google

Wörter, welche für die Lautlehre des Balūčī, die ich in Bälde folgen lassen werde, von Bedeutung sind. Weiterhin habe ich Ausdrücke aufgenommen, welche die Originalität des balūčischen Wortschatzes beweisen, namentlich solche, welche im Kreise der irānischen Sprachen bis jetzt noch gar nicht aufgefunden wurden oder nur in vereinzelten Dialekten vorkommen. Dagegen habe ich die sehr zahlreichen indischen und arabischen Lehnwörter ausgeschlossen. Was die persischen Lehnwörter betrifft, so liess sich da kein ganz fester Grundsatz aufstellen. Mitunter kann man ja nicht mit Sicherheit angeben, ob man es mit einer Entlehnung oder mit echt balūčischem Sprachgute zu thun hat. In anderen Fällen sind persische Lehnwörter von Interesse, weil sie in einer früheren Sprachperiode aufgenommen wurden und daher im Balūčī eine altertümlichere Form zeigen als das betreffende Wort in der heutigen persischen Sprache besitzt. Zuweilen haben auch die Lehnwörter beim Uebergang in das Balūčī gewisse Veränderungen erfahren, welche für die balūčische Lautlehre charakteristisch sind. Solche Wörter, welche im Balūčī und im Neupersischen sich vollständig decken, habe ich aber nur ausnahmsweise unter besonderen Verhältnissen besprochen.

Die etymologischen Vergleichungen erstrecken sich, vom Sanskrit abgesehen, auf die beiden altīrānischen Dialekte, Awestāsprache und Altpersisch, sodann auf Mittelirānisch, Pahlavī und Pāzand, und von den modernen Dialekten auf Neupersisch, Kurdisch, Ossetisch, die Pāmirdialekte und Afγānisch. Doch habe ich auch andere Dialekte gelegentlich, wo es mir wünschenswert erschien, beigezogen, so die Dialekte von Kaschān, das Samnānī, das Gabrī und die Sprache von Mazandarān und Gīlān. Die Abkürzungen sind zumeist von selbst verständlich. Erwähnen möchte ich, dass ich die Dialekte von Kāschān, einer Stadt, die nahezu in der Mitte zwischen Teherān und Ispahān gelegen, mit KD. bezeichne. Die Anführungen stammen aus der interessanten Abhandlung von Shukowskij: *Materialien zur Erforschung der persischen Dialekte; I. Die Dialekte der Umgebung der Stadt Kaschan.* St. Petersburg 1888 (russ.). Mit g. ist das Gabrī gemeint, d. h. der Dialekt der Gebern, der letzten Zoroastrier auf persischem Boden in den Städten Yazd und Karmān. Ich schöpfte da aus den Abhandlungen von Justi, *Ueber die Mundart von Jezd,* ZDMG. 35. S. 327—414 und von Houtum-Schindler,

Digitized by Google

Die Parsen in Persien, ihre Sprache und einige ihrer Gebräuche, ZDMG. 36. S. 54—88.

Ueber das Samnānī haben wir eine kurze Arbeit von Houtum-Schindler, *Bericht über den semnānischen Dialect,* ZDMG. 32. S. 535 bis 541, sowie von Dorn, *Ueber die semnanische Mundart,* Mélanges Asiatiques 31. Okt. / 12. Nov. 1878. Vgl. auch JRAS. N. F. XVI. 120 ff. Es wird gesprochen von rund 5000 Seelen in der Gegend von Lāzgird bis Samnān, östlich von Teherān an der grossen nach Chorāsān führenden Strasse gelegen.

Die Anführungen aus dem Māzandarānī und Gīlakī sind den Arbeiten von Melgounof, *Essai sur les dialectes de Mazanderan et de Ghilan,* ZDMG. 22. 195—224 und Dorn, *Beiträge zur Kenntnis der iranischen Dialekte,* I. *Masandaranische Sprache* (St. Petersburg 1860 und 1866) entnommen.[1]) Selbstverständlich habe ich auch Beresine's *Recherches sur les dialectes Persans* zu Rate gezogen.

Die Pāmir-Dialekte (PD.) sind nach der bekannten Bearbeitung Tomaschek's *Centralasiatische Studien* II. Die Pamir-Dialekte (Wien 1880) beigezogen. Alle Zitate unter der Abkürzung To. beziehen sich auf diese Schrift. Mit waχ. ist der Dialekt von Wachan gemeint, mit sar. der von Sirikul (richtiger Sary-qōl), mit š. der von Schugnan. Die Wörter aus dem Yidgāh sind dem Verzeichnisse in Biddulph's Buch *Tribes of the Hindu-kush* entnommen.

Was das Kurdische betrifft, so verwertete ich in erster Linie die Arbeiten Justi's: dessen *Kurdische Grammatik* (St. Petersburg 1880) und namentlich den *Dictionnaire Kurde-Français* par Aug. Jaba, publié par F. Justi (St. Petersburg 1879). Zahlen hinter kurdischen Verben beziehen sich auf das in erstgenanntem Buche S. 188 ff. sich findende Verzeichnis; für das kurdische Wörterbuch ist die Abkürzung JJ. gebraucht. Berücksichtigt wurden übrigens auch Houtum-Schindler's *Beiträge zum kurdischen Wortschatze,* ZDMG. 38. S. 48 ff. und dessen *Weitere Beiträge zum kurdischen Wortschatze,* ebenda 42. S. 73 ff. sowie Lerch's *Forschungen über die Kurden* u. a.

---

1) Vgl. Friedr. Müller, *Beitr. zur Kenntn. der neupers. Dial.* I. Mazandaranischer Dialekt Stzb. d. Wiener Ak. d. W. phil.-hist. Kl. 45. 1864. S. 267—292.

Digitized by Google

Für das Ossetische kam mir Hübschmann's *Etymologie und Lautlehre der ossetischen Sprache* (abgek. Hü.) sehr zu statten. Auf den zweiten Abschnitt dieses Schriftchens S. 16—73 beziehen sich die einem ossetischen Worte gelegentlich beigesetzten Ziffern; d. bedeutet den digorischen, t. den tagaurischen (ironischen) Dialekt. Für das Afγānische that mir Bellew's *Dictionary of the Pukkhto or Pukshto Language* gute Dienste.

Das Material für die mitteliranischen Dialekte lieferten mir zumeist die Schriften von Haug und West. Ich erwähne des ersteren *Pahlavi Pazand Glossary* Bombay 1870, sowie die Glossare, welche West den Ausgaben des Ardā-virāf (A-V.), des Mainyō-i-khard (Mkh.) und des Shikand-gūmānīk-vijār (Shik. g.) beigegeben hat.

Dass ich mich mit den etymologischen Vergleichungen nicht auf die alt- und mitteliranische Sprache beschränkte, sondern auch die modernen Dialekte in ziemlich umfassender Weise herangezogen habe, wird man wohl nicht als einen Nachteil meiner Schrift ansehen. Mein Hauptzweck ist ja doch, einen Baustein zu liefern zu einem *Vergleichenden Wörterbuche der īrānischen Sprachen*, welches freilich noch eine beträchtliche Zahl von Vorarbeiten erfordert.

In der Transskription habe ich mich an Hübschmann angeschlossen, weil ich sein System für das praktischste halte. Dass ich hin und wieder in einer Einzelheit abweiche (so bin ich z. B. zu der Schreibung der gutturalen Spirans χ statt x zurückgekehrt), wird man begreiflich finden; das System im Ganzen wird ja dadurch nicht berührt. Im Interesse einer Verständigung in der leidigen Transskriptionsfrage, zunächst wenigstens auf einem begrenzten Gebiete, wäre die Annahme der Hübschmann'schen Vorschläge von allen Irānisten dringend zu wünschen.

Digitized by Google

A, A.

1. *ač* Mrs 21 oder *aš* D 42 (P, M 112: *aš* und *ač*, G 5 *až*, nb. vor tön. L.) von —aus, von—her; seit. — Davon: *ačāngū* Mrs 20 von dort, von da und *ačīngū* Mrs 20 von hier; *ačidā* oder *ašidā* P, M 107 von hier, *ačudā* oder *ašudā* P, M 107 von dort; *aš-kujā* Mrs 20 oder *aš-kō* D 42 woher? *ašmōđā* von dort her und *ašmēđā* von hier her nb. D 42 (statt *aš-ham-ōđā* und *-ēđā*). — Vgl. auch *šān-gō* von dort, *šān-pʻalavā* von jener Seite D 91, sowie *šingō* von hier G. 24[b] (statt *aš-*). Verbunden *šingō šāngō*[1]) HR 134[b] = p. *girdāgird* hier und da. — sskr. *sáčā*; aw. *hača*; altp. *hačā*; phlv., np. *az*; kurd. *že-*, *ž-*; PD. waχ. *z-* u. s. w.
2. *anīšaγ* nb. D 44 Schicksal. — aw. *anaoša* „unvergänglich“; phlv. *anōšak*; oss. *änuson* 119. np. vgl. *anūša* „fröhlich, glücklich; heil!“ Bei L 610[c], G. 16[b], D 44 findet sich auch *anīšaγ* mit der Bed. „Augenbraue, Stirne.“
3. *anpān* B 44[b]; NB. *apʻān* G. 25[a], D 39, HR 118[b] Ledersack, Ranzen. — np. *anbān* und *hanbān*, kurd. *anbān* und *habān*.
4. *aps* M. 35, Mrs 37 oder *haps* C 26[b], *hāps*, *hāsp* P, Mss. 396[a]; *asp* A 46[b], B 44[b]; nb. D 41 Pferd. — sskr. *áśva*; aw. *aspa*; phlv. *asp*; np. *asb*; kurd. *hasp*; oss. d. *äfsä*, t. *yäfs* 41; PD. waχ. *yaš*, minǰ. *yasap* und *yasp*, yidgāh *yasp*; afγ. *ās*, *āspa*.
5. *apūrs* D 39 Juniperus, Wachholder. — np. *awirs*, *āris*; kurd. *arist*. Sollte nicht auch PD. sar. *imbárs* „Zypresse“ hiehergehören?
6. *arrag* B 44[b] (P. *harrat*); NB. *harraγ* D 129 Säge. Dav. *harag-kanag* Mrs. 19 sägen. — np. *arra*.
7. *aspust* (auch *isp-*, *usp-*) Mrs 40 Luzerne. — Von *asp* + *usti* aus √*ad* „essen“. Also „Pferdefutter“ (aw. **aspō-usti*). phlv. *aspast*; np. *aspist* u. a. Die Etymologie m. W. zuerst bei Nöldeke, Gesch. des Artachšîr i Pâpakân S. 54, darnach bei Tomaschek, PD. 61.
8. *ā* Mrs 47. 1, M 34; NB. *ān* D 22, HR 117 pron. dem. der, jener. Sing. gen. *āī*, *āyi*, *āhī*; nb. *ānhī*. dat. akk. *ā*, *āyā*, *āyārā*; nb. *ānhiyā*, *ānhiyār*. ag. *āyā*; nb. *ānhiyā*. — Pl. n. *ān*; nb. *ān*, *ānhān*. gen. *āhāni*; nb. *ānhānī*. dat. akk. *āhān*, *āhānāra*; nb. *ānhān*, *ānhānrā*. ag. *āhān*; nb. *ānhānī*. — Pron.-St. *a*. phlv., np. *ān*. Das sb. *ā* ist wohl nasaliert zu sprechen, wie auch nb. *ān* nur den Nasalvokal bezeichnen soll.

---

1) *-gō* und *-gū* entspricht natürlich dem np. *gāh*. Hier zeigt das *ā* die dumpfe, nach *ō*, selbst *ū* hinneigende Färbung der Aussprache, welche im modernen Persischen Regel ist. Vgl. Wahrmund, Hdb. d. np. Spr. 2. Aufl. § 21; Salemann, pers. Gramm. § 4.

Digitized by Google

Zusammensetzungen mit *ā*:

sb. *ādēmā* M 107, nb. *āndēmā* D 44 auf jener Seite, dort. — sb. *ānēmā* M 107 dass. w. d. vor. — sb. *āpaimā* M 110 wie der, wie jener, solch, so beschaffen. — sb. *ārōči* B 44[b] diesen Tag, heute. *āšapi* B 44[b] heute Nacht. —

nb. *āñbar*, *āñbarā* D 44 drüben, auf der anderen Seite, jenseits. — *āñmar* (wtl. „jener Mann") D 44 er, jener u. a. m.

9. *ābrō* P Walfisch. — Nach P. *āb* „Wasser" (s. *āp*) + *rō* „gehend".

10. *ādēnk* Mrs 40; NB. *ādēn* D 40 Spiegel. Andere Schreibungen sind *ādēk* B 44[b], *hādēk* B 46[b] (mit Ausfall des Nasals), sowie nb. *āzīna* (d. i. *ādīna*) HR 118[b]. — Von √*dī* (= sskr. *dhī*) + *ā*. np. *āyīna*, kurd. *nainik*.

11. *āhinjag* P; NB. *āhanjaγ* D 45 Band, Gürtel. — Von √*kañj* = sskr. *sañj* „anhängen, anhaften." np. *āhanja* und *āhanča*. Auch bal. *āhačag* A 37[a], Name einer Schlingpflanze, ist hieher zu stellen.

12. *āp* Mrs 49, B 44[b]; NB. *āf* D 42, HR 118[a] Wasser. *āp warag* trinken = np. *āp χwardan* Mrs 18. nb. *āf bēaγ* zu Wasser werden, schmelzen, und *āf dēaγ* Wasser geben, bewässern D 42. — sskr. *āp*; aw. *āp*; altp. *āpi*; phlv. *āp*; np. *āb*; kurd. *āw*; PD. waχ. *yupk* und *yāpak*, yidg. *yowγ*; afγ. *ōba*.

Abgeleitet ist mit suff. *ī*:

āfī 1) zum Wasser gehörig, im Wasser lebend; z. B. *āfī mār* „Wasserschlange", eine best. Schlange von weissgrüner Farbe A 52[a b]; — 2) Wasserträger D 42.

Zusammensetzungen mit *āf* sind:

āf-ārōχ D 42 Wasserträger (vgl. u. d. W. *ārag*). — *āfdārī* D 42 Bewässerung, Irrigation (np. *āb-dār*, vgl. kurd. *āw-dān*, *āw-dāi*). — *āf-layar* D 43 Wasserfall. — *āf-murγ* D 43 Wasserhuhn. — *āf-šēf* D 43 Wasserscheide.

13. *āpus*, *āps* P oder *āfus* A 128[a]; NB *āfsin* G 25, 2, D 43, HR 118[b] schwanger, trächtig. — Ersteres ist aw. *apuϑra* (*āp-*), letzteres verm. starke Entstellung aus **apuϑra-tanu* „schwangeren Leibes" = phlv. *āpustan*, np. *ābistan*.

14. *ārag* Mrs 17, P, A 71[b]; NB. *āraγ* G 12, D 42, HR 117[b] bringen, herbeibringen, herbeischaffen; davontragen. aor. *ārīn* oder *'kārīn*; nb. *k'ārān* oder *k'ārūn*; imp. *biār*; pp. *aurta*, *āwarta*, *āwartag*, *āwurtag*, nb. *ārt'a*. nom. ag. nb. *ārōχ*. S. u. d. W. *āp*. — Kaus. *ārāinaγ* HR 118[a] herbeibringen lassen. — aw. √*bar* + *ā*; phlv. *āwartan*, *āwurtan*; np. *āwardan*.

Redensarten und Zusammensetzungen:

itabār āraγ Vertrauen entgegenbringen, vertrauen, Lew. 2. 36. 38. — *kārā āraγ* benutzen; *p'ajyā āraγ* anerkennen, durchprüfen; *gir āraγ* sich erinnern D 40.

15. *ārt* P, Mrs 35, A 77[a], B 44[b]; NB. *ārt'* D 40, HR 118[b] Mehl. — aw. *aša*; phlv., np. *ārd*, kurd. *ār* und *ārd*; afγ. *ōṛa*.

16. *ās* Mrs 35, P, B 44[b]; NB. D 41, G 19[a], HR 117[b] oder *āč* P. (Nach A 63[a] gehört diese Form dem Pjg.-D. an) Feuer. *āč kanag* Feuer anmachen, *āčā kušag* das Feuer auslöschen (wtl. töten, wie auch np. *ātaš kuštan*). — *ās* geht

Digitized by Google

auf den St. *āϑr-* des aw. *ātare* zurück; phlv. *ātur*; np. *āδar*; kurd. *āūr* (ZDMG. 38. 50); oss. *art'* 36. *āδ* dagegen ist wohl = *ātš*; aw. *ātarš*, np. *ātaš*; PD. š. *yāc*, sar. *yuc*; afγ. *ōr*. S. Bartholomae, BB. 9. 130.

Zusammensetzungen mit *ās* sind:

ās-k'ōh Feuerstein D 41. — *ās-rōχ* D 41 oder *ās-rōγ* HR 117 a platform erected, where funeral ceremonies have been performed. S. unter *rōk*. — *ās-gēǰ* A 34[b]; NB. *āž-giž* G 16[a] oder *āž-gež* HR 117[b] Feuerzeug; wtl. „Feuerschläger". Von *gēǰag* s. das. — *ās-gēž-band* A 34[b] ist das Band, an welchem die Balūčen ihr Feuerzeug zu tragen pflegen.

17. *āsaγ* D 41 sich erheben; aufgehen (von Gestirnen). aor. *k'āsān*; imp. *biās*; pp. *āst'a*. — ppr. *āsān* aufgehend, z. B. *rōš-āsān* Sonnenaufgang, D 80, HR 131[a]. Vgl. ferner *až Bōlān rōš āsāyaγ pahlvā* Vom Bōlān-Passe gegen Sonnenaufgang HR 114. 4. — phlv., np. *χāstan*; oss. *χur sk'āsii* „die Sonne geht auf", *χūr sk'āsān* „Sonnenaufgang" 306.

18. *āsin* Mrs 38, B 44[b]; NB. G. 22[a], D 41, HR 118[b] Eisen. — phlv. *āsīnīn* „eisern"; kurd. *hāsin* und *hasin*; samn. *ōsūn*; oss. *āfsān*; PD. waχ. *išn*, sar. *spin*, š. *sapsan*; afγ. *ōspana*, *ōspīna*. Vgl. Tomaschek, BB. VII. 203. Np. *āhan* findet sich als LW. im Bal. *āhin* P.

19. *āsk* P, Mrs 59, A 50[a], B 44[b]; NB. R. G 11[b], D 41, HR 118[b] Jagdtier, Wild, Gazelle. — sskr. vgl. *ṛśa*, *ṛśya*; np. *āhū*; kurd. *āsk*; PD. waχ. *yukš*, š. *yaš*, sar. *γaχ* (vgl. To. 36). Im Yaγnōbi *āhū* (nach Capus, Petermanns Mitteil. 1883. S. 95).

20. *āwār* NB. D 44 Beute, Raub. — √*bar* + *ā*. Vgl. *ārag* in der Bed. „wegnehmen". np. *āwāra*.

21. *āyag* Mrs 17, P, M 95; NB. *āγ* G 12, D 42, HR 117[b] kommen. aor. *'kāyān*, nb. *k'āyān* oder *k'ān*; 3. s. *kait*; imp. *biā*; pp. *ātka*, nb. *āχt'a*, Pšg.-D. *ahtak* A 134[b]. — Von √*i* + *ā*. päz. *āēd*, *aēnd*; np. *āyam*, *āyad*; kurd. *ēm*, *ēi*, *ēt* u. s. w. 407. PD. waχ. *ni-ūam* u. s. w. To. 120. Das pp. *ātka* geht auf *ā-gatā* zurück von √*gam*; phlv. *matan*, np. *āmadan*. Dem Bal. näher steht kurd. *men hāt*, sowie PD. waχ. *ni-etk* (!) „untergegangen" und sir. *wal-üid*) u. a. Formen.

Zusammensetzungen mit *āyag*:

nb. *dar āγ* herauskommen D 42; *ēr āγ* herabkommen D 42; *gōn āγ* mitkommen, mitgehen HR 52. 9. — *kārā āγ* (vgl. np. *bakār āmadan*) dienlich, von Nutzen sein D 42; *dāst āγ* in jem.'s Hände (Gewalt) kommen (np. *badast āmadan*) D 42. — *mān āγ* erreichen, herankommen Lew. 6. 58, DK. 36; passen, übereinstimmen D 115.

sb. *pād āyag* P, A 66[b]; nb. *p'āδ āγ* D 54 aufstehen, sich erheben (wtl. „sich auf die Füsse machen"; vgl. np. *pā šudan*). Davon aor. *pād kait*; imp. *pād-ā* „steh' auf!" Mrs 44, C 27[b] 9; pp. *pād-ātka* C 28[a] 4, *pāda atkag* = *istāda būda* A 76[b].

22. *āžmān* NB. G 25[b], Lew. 5. 19 Himmel. — aw., altp. *asman*; phlv., np. *āsmān*; kurd. *asmān*; PD. sangl. *asma*, waχ., sar. *āsmān*, š. *asmān*; afγ. *āsmān*.

Digitized by Google

23. *āzmāyag* Mrs 18; NB. *āzmāinaγ* D 40 erproben, prüfen, versuchen. — np. *āzmūdan*, *āzmāyam*.

B.

24. *bakšag* P, Mrs 18, M 100, A 117^{b} (Lew. DK 36 *baχšaγ*); NB. *baškaγ* G 50. 20, D 49 geben, schenken; vergeben, verzeihen. aor. *abakšīn*; imp. *bibakš*; pp. *bakšita* oder aor. *abaškīn* etc. — aw. *baχš*; pāz., np. *baχšīdan*; kurd. *baχšīn*; afγ. *bašal*.

25. *band* P, Mrs 39, A 33^{a}; NB. D 51 Band, Fessel; Damm. *band k̔unaγ* gefangen nehmen, einsperren Lew. DK. 5. — sskr. *bandhá*; aw. *bañda*; phlv., np. *band*; kurd. *ban*.

26. *bandag* P, Mrs 19; NB. *bandaγ* G 12, D 50 binden, befestigen; einschliessen; (einen Fluss) eindämmen. aor. *abandīn*; imp. *biband*; pp. *basta*, nb. *bast̔a*. — kaus. *bandāinaγ* nb. HR 115. 9 gefangen nehmen lassen. — sskr. *bandh*, *badhnā́mi*; aw. *bañd*; phlv., np. *bastan*, *bandam*; kurd. *bastīn*, *bandim*: oss. t. *bättin*, d. *battun*; PD. waχ. *wand-am*, š. sar. *windam*.

Zusammensetzungen mit *bandaγ*:

sarēn bandaγ nb. D 50 heifen (wtl. „die Lenden gürten"). — *drōγ b.* nb. D 50 lügen (wie np. *durōγ bastan*).

27. *band-bōž* NB. G 40. 7, H. 114. 3 und oft Uebereinkommen, Verabredung, Arrangement. — Wtl. „Binden-Lösen" wie *dās-gipt*, np. *band-u-bast* etc. Vgl. *bōjag*.

28. *bandīk* P, Mrs 47; NB. *bandīχ* L 611^{c}, G. 25^{b}, D 50, HR 119^{a} Schnur, Faden. — Vom vor. Np. vgl. *bandī* „Gefangener".

29. *barag* P, Mrs 18, M 95; NB. *baraγ* G 12, D 49, HR 119^{b} tragen, forttragen; rauben; erlangen, erhalten; lernen. aor. *abarīn*; imp. *bibar*; pp. *burta*, nb. *burt̔a*. — sskr. *bhr̥*, *bhárati*, *bibharti*; aw. *bar*, *baraiti*; phlv. *burtan*; np. *burdan*, *āwardan*; kurd. *birīn*; PD. š. sar. *warēam* To. 126; afγ. *wr̥al*.

Zusammensetzungen mit *barag*:

baδ baraγ zornig werden D IV. 28, wie np. *bad burdan*. — *dar baraγ* wtl. „herausbringen" d. i. retten, befreien D 49, HR 88. 3. Lew. 6. 30. — *ēr baraγ* to swallow D 49.

30. *bāgār* Mrs 64, A 53^{b}; NB. *bāγār* D 47, G 18^{a} (*-ir*) Eidechse. — Sollte das Wort mit *bāg* (= np. *bāγ*) „Garten" zusammenhängen?

31. *bālād* P Höhe; empor, auf. — *bālād bēag* A 91^{a} sich erheben, in die Höhe steigen. — nb. *bālāδ* „Gestalt, Statur"; *bālāδiyā* „aufwärts, in die Höhe" D 47. — phlv. *bālā*, *bālāī*; np., kurd. *bālā*.

32. *bānuk* B 45^{b}, C 30^{b} 2; NB. *bānuχ* D III. 32 etc. Frau, Herrin. — Wtl. „Hausfrau" v. *bān* „Haus". phlv. *bānuk*; np. *bānū*.

33. *bār* P; NB. D 46 Last, Ladung. *bār kanag* beladen A 83^{b}; *bār bandaγ* dass. D 46; *bār ēr k̔unaγ* abladen D 46. — Aufgabe, Pflicht, Geschäft. *manā*

Digitized by Google

čih kār bār bīsā ich hatte etliches zu besorgen. Vgl. HR 92. 7. — sskr. *bhārá*; phlv., np., kurd. *bār*. Als Lehnwort heisst *bār* auch „Zeit, Gelegenheit", wie np. *bār*, in welchem sskr. *bhāra* und *vāra* zusammengeflossen sind. Davon kommt *bārē* Mrs 24 „immer".

34. *bārig* P, A 83a; NB. *bāray* D 46 dünn, schlank. — pāz., np., kurd. *bārīk*.
35. *bāzk* P Arm. — sskr. *bāhú*; aw. *bāzu*; phlv. *bāzū*; np. *bāzū*; kurd. *bāsk*.
36. *bēnag* P, Mrs 37, A 40b; NB. *bēnay* G 19a, D 52, HR 120a Honig. *bēnag-makask* P; nb. *bēnay-mahisk* D 52 „Honigfliege" d. i. Biene. — Stimmt zur 2. Hälfte von np. *angubīn* (*ang* = kurd. *hang*, *heng* bed. „Biene"; np. vgl. Vu. *ūmk*, *ink*) = phlv. *angupīn* oder *angmīn*; kurd. *hingūw*, *hingiw*, *hingiwin*; PD. minj. *agmun*; yidgāh *agbīn*; afγ. *gabīna*.
37. *bij* D 48, Lew. 8. 1 Same. — sskr. *bíja*; np. *bij*.
38. *brāt* P, Mrs 30, A 68b, B 45a; Pjg. DA. 136b und P *brās*; NB. *brās* HR 119b, *barās* G 15b, *birāϑ* D 48, *brāϑ* L 612b Bruder. *brāδar* ist poetisch D I. 56 etc. — *brās-zāχt* Sohn des Bruders, Neffe HR 119a (G 28 *brāzāχt* u. a.). — sskr. *bhrātṛ*; aw. *brātar*; phlv. *brāt* und *brātar*; np. *birādar*; samn. *berār*; māz., gil. *barar*; tat. *birwār*; kurd. *barā*; oss. *ärwád*; PD. waχ. *wrüt*, š. *wrod*, sar. *wrōd*, sangl. *wurd*, rōšnī *warād*, yidgāh *wrai*; afγ. *wrōr*.
39. *brijag* P oder *brējag* M 96, A 72a backen, rösten. aor. *abrijīn*; imp. *brij*; pp. *brētka* oder (P) *brihta*. — sskr. *bhrajj*, *bhṛjjáti*; phlv. *brištan*, *brīzam* (vgl. auch *brījan* „Backofen" = np. *barījan* oder *barīzan*); np. *birištan*; PD. waχ. *warrš-am*, sar. *wirz-am* To. 126.
40. *brēsay* D 49 oder *brissinay* HR 120a NB. spinnen. pp. *brēsťa* oder *bris-sēnťa*. — Vgl. *rēsag* „spinnen" (mit einer praep. etwa *upa* oder *aiwi*). oss. *alwijssin*, d. *alwiessun*. Auch np. *abrēšam* „Seide" ist beizuziehen.
41. *bunag* P; NB. *bunay* G 25b, D 50, HR 102. 1 Gepäck. — np. *buna*, *bunna*.
42. *bunā* P, Mrs 23, M 107; NB. G 23b, D 50, HR. 119a unten; unterhalb, am Fuss von. z. B. *darčak bunā* am Fuss eines Baumes C 27b 6. — Von *bun* = sskr. *budhna*; aw *buna*; phlv., np., kurd. *bun*; oss. *bin*, *bün*, *bun*; PD. š. *bon*, sar. *bun*. Vgl. auch bal. *bunyād* foundation D 50 a. d. Np.
43. *burag* P, Mrs 19; NB. *buray* G 12, D 49, HR 119b schneiden, abschneiden, abhauen; zerreissen, zerfleischen (Lew. 6. 30). aor. *uburīn*; imp. *bur*; pp. *burita*; nb. *buriťa* oder *-sā*; nom. ag. *burōχ*. — sskr. *bhrī*, *bhrīṇáti*; phlv. *burītan*; np. *burīdan*, *burrīdan*; kurd. *birīn*.
44. *burvān* P, A 32b; G 16b oder *birvān* Mrs 34 Augenbrauen. — sskr. *bhrū*; aw. *brvaṭ*; phlv. *brū*; np. *barū*, *abrū*; kurd. *burū*, *burī*; oss. *ärfig*; PD. waχ. sar. *wardo*, š. *wruγ*, sangl. *wurij*; afγ. *wrūja*.
45. *būag* P oder *bēag* P, M 95; NB. *bīay* D 53 sein, werden. aor. *bīt*; pp. *bīta* oder *būta* P (Kamālān: *būtag*), nb. *bīsā* oder *biϑā*. — sskr. *bhū*, *bhávati*; aw. *bū*, *bavaiti*; phlv. *būtan*, *bēt*; np. *būdan*; kurd. *būīn* oder *būn*, *di-bim*; oss. *uodt* u. s. w.; PD. š. *wūyam*, pp. *wōd* oder *wūd*, sar. *waoam*, pp. *wüd* (To. S. 118).

Digitized by Google

46. *bōd* A 39ᵃ; NB. *bōδ* D 50, *bōz* D 50, HR 119ᵇ Balsamstrauch (balsamodendrum Mukul). — sskr. *√budh*; aw. *baoiδi* „Duft“; phlv. *bōd*, *bōī*; np. *bō*, *bōī*; oss. *bud* „Weihrauch“ 65; PD. š. *bói*, sar. *báo* To. 22; afγ. *bū*, *bō*. Das aus dem Np. als LW. ins Bal. übergegangene *bō* hat die Bed. „Geruch“.

47. *bōg* P; NB. *bōγ* D 51 Gelenk, Knöchel, Knoten (im Holz). — sskr. *bhōgá* „Biegung, Krümmung“.

48. *bōǰag* P, Mrs 48, 40; NB. *bōžaγ* G 12, D 50 lösen, öffnen, losbinden, abladen. aor. *abōǰīn*; imp. *bōǰ*; pp. *bōtka* oder *bōhta* (Pǰg.-D. *buhtag* A 135ᵇ), nb. *bōχtʻa* oder *buχta*. — aw. *buǰ* „wegthun, ablegen“; phlv. *bōχtan* „erlösen, befreien“.

49. *bōǰīg* C 57ᵃ 8; NB. *bōžī* D 51 Boot, Schiff. — np. *būzī*.

50. *bōp* Mrs 30; NB. *bōf* G 24, *bauf* D 51 Matratze, Kissen, Bett. — phlv. *bōp*; np. *bōb*.

51. *bōr* P, A 46ᵇ; NB. D 50, DK 24 braun; braunes Pferd. poet. für „Pferd“ überh. z. B. D II. 23, Vᵈ 116. — np. *bōr*; kurd. zaza *būar*; oss. *būr*; afγ. *bōr*.

Č.

52. *čam* P, Mrs 34, B 46ᵇ; NB. *čʻam* L 610ᶜ, G 16ᵇ, D 70, HR 127ᵃ Auge. *čam ǰanaγ* (mit den Augen) winken, bedeuten. Vgl. dazu np. *čašm zadan*. — *čʻam-pʻušt* D 70 wtl. Rücken des Auges, d. h. Augenlid; *čam-kōs* P dass., wtl. Scheide, Hülle (sskr. *kōśa*) des Auges. — *čam-siyāhag* P das Schwarze im Auge, Pupille. — *čam-band* Mrs 38 wtl. „Fessel des Auges“ d. i. Täuschung, Blendwerk (vgl. np. *čašm-band* Vu.) — sskr. *cákṣ-us*; aw. *čašman*; phlv., np. *čašm*; kurd. zaza *čim*; oss. *cǟstʻ* 318; PD. waχ. *čōžm*, š. *čem*, sar. *cem*, saugl. *sam*, minǰ. *čam*; afγ. *jīzma* „Augenlid“.

53. *čamaγ* D 69 Quelle. — phlv. *čašmak*; np. *čašma*.

54. *čandag* P, A 112ᵃ, B 48ᵇ bewegen, schütteln. aor. *ačandīn*; imp. *čandēn*; pp. *čandēnta*. — phlv. *čandinītan*, HW., Gloss. z. A. V. S. 127!

55. *čarag* P; NB. *čaraγ* D 68 wandern, umhergehen; weiden, grasen; reiten (so D Vᶜ 17, Lew. 6. 26). — Davon *čarōχ* D 68 Wanderer, Vagabund. — kaus. *čarainaγ* D 68 tr. weiden, Vieh hüten. — sskr. *car*, *cárati*; aw. *čar*, *-čaraiti*; np. *čarīdan* „weiden“, k. *čarāndan*; kurd. *čarīn*; oss. *čärin* „leben, wohnen“.

56. *čark* P Rad, Maschine, Mühlstein. — sskr. *cakrá*; aw. *čaχra*; phlv. *čark*; np., kurd. *čarχ*; oss. *čalχ*; afγ. *carχ*.

57. *čarp* P, D 68 fett; *čarpī* D 68 Fett. — phlv. *čarp*, *čarpīh*; np. *čarb*, *čarbī*; oss. *çarw*; afγ. *cōrb*.

58. *čārag* P, M 101, A 68ᵃ, B 46ᵇ; NB. *čʻāraγ* D 68 schauen, beobachten, spionieren. aor. *ačārīn*; imp. *čār*; pp. *čārita*, nb. *čʻāriϑa*. — sskr. vgl. *cāra* „Kundschafter“; afγ. *čāral*.

59. *čāt* M 22, Mrs 49; NB. *čʻāϑ* L 611ᶜ, D 68 oder *čʻās* G 20ᵃ, HR 126ᵇ Brunnen. — aw. *čāt*; phlv., np. *čāh*; kurd. *čāh*, *čah*; oss. *çadä*, *çad*; PD. waχ. *čal*.

Digitized by Google

[illegible] NS. [illegible] sammeln, auflesen, auf- [illegible] — [illegible] aw. [illegible]

[illegible] Tamarinde. — skr. [illegible]

[illegible] den Weg [illegible] zur Erinnerung an irgend eine wichtige Begebenheit. — [illegible] Schicht, Holz- [illegible] Warum aber [illegible]

[illegible] unter- [illegible] Bezeichn. [illegible]

[illegible] das [illegible]

[illegible]

[illegible] Wird [illegible] noch [illegible] auf [illegible]

[illegible] NS. [illegible]

[illegible] erinnern: [illegible]

[illegible] zwei [illegible]

D.

[illegible]

71. *dap* P, Mrs 41; NB. *daf* L 611^a, G 16^b, D 74, HR 129^a, Lew. 1. 14 **Mund; Schneide, Schärfe; Augenlid; Mündung** (einer Kanone). — Gibt sich durch den Anlaut als LW. zu erkennen, ist aber offenbar alt. aw. *zafan* und *zafare*; phlv. *dohān*; np. *dahān*, *dahan*; kurd. *dāw*.

Zusammensetzungen mit *dap*:

dapā kanag P versuchen, kosten. — *daf ǰanay* D 74 sich brüsten. — *daf dāray* D 71 schweigen (den Mund halten).

72. *dar* A 102^b; D 42 oder *darā* Mrs 42, M 106, A 102^b; L 612^a, G 5, D 72, HR 127^b **draussen, ausserhalb, hinaus.** — von *dar* „Thüre" (= sskr. *dvár*, *dúr*; aw. *dvara*; altp. *duvarā*; phlv., np. *dar*; g. *ber*; kurd. *bar*, ZDMG. 38. 52, auch = „draussen"; oss. *dvar*; PD. waχ. *bār*; sar. *diwir*, š. *diwé*, *diwér*, minǰ. *labra*; afγ. *war*); also wie lat. *foras* und *foris*. kurd. vgl. *derwé*. In der np. Präpos. *dar* sind, ähnlich wie bei *bar*, zwei Präpos. zusammengeflossen a) die nominale (= „Thüre"), b) die adverbiale = *andar*, aw. *aṅtare*.

Verbunden mit den Verbis *āyag*, *barag*, *gēǰag*, *kanag*, *kapag*, *rāag* s. unter diesen.

73. *dā-* praef. bis in *dāīn* (*dā* + pron. *īn*), *danī* (*dā* + adv. *nī* = *nū*) und *dank̔ō* (= *dā-ān-k̔ō*? ungenau für *gō*) D 72, G. 52. 28 etc., HR 129^b **bis jetzt, noch.** — kurd. *dā*, np. *tā*.

74. *dān* Mrs 36, A 35^a oder *dānag* B 47^a; NB. *dān* L 611^a, G 23^b, D 71 oder *dānay* HR 128^b **Korn.** — sskr. *dhānā́*; aw. *dāna*; phlv. *dānak*; kurd. *dāné*, *dāneki*; PD. in sar. *pinǰ-dāná* „Fünfkorn" d. i. Hirse. Vgl. auch bal. *dānīč* eine Kornart, wohl = np. *dānča* „Hirse".

75. *dārag* P, M 96, A 96^b; NB. *dāray* L 612^c, D 71 **halten, festhalten; bleiben.** aor. *dārīn*; imp. *dār*; pp. *dāšta*. Davon *šōn dāray* Lew. 6. 26; *p̔ēš-dārag* A 96^b, Mrs 45 oder *pēž-dārag* P zeigen. — sskr. *dhṛ*, *dhárati*; aw. *dar*; altp. *dar*, *dārayāmiy*; phlv., np. *dāštan*, *dāram*; kurd. vgl. *-dār*; oss. t. *daṛin*; PD. sar. *δór-am*, waχ. *wa-δūr-am*.

76. *dās* P 61, B 47^a; NB. G 17^a, D 71, HR 128^a **Messer zum Grasschneiden, Sichel.** — = aw. **dāϑra*; phlv., np., kurd. *dās*; afγ. *lōr*. Vielleicht nur LW., indessen scheint der Uebergang von *ϑra* in *s* für das Bal. durch *ās* = *āϑra*, *āpus* = *āpuϑra* gesichert zu sein.

77. *dās-gipt* G 24^b, HR 128^a oder *dāϑ-gipt* D 71 **Geschäft, Handel, Verkehr** (verb. m. *k̔anay*). — *dās* (nb. f. *dāt*) + *gipt*; wtl. „Geben = Nehmen", wie np. *dād-u-sitad*.

78. *dirag* P, Mrs 47 (*-rr-*), M 102; NB. *diray* D 73 oder *dinay* G 13, D 75 **reissen, zerreissen, aufreissen.** aor. *dirīn*; imp. *dir*; pp. *dirta*, nb. *dirt̔a*. — sskr. *dṛ*, *dṛṇā́ti*; aw. *dar*; phlv. *darītan* (HW. Gl.); np. *darīdan* oder *darrīdan*; kurd. *derigān*; auch PD. sar. *z-darδ-ānam* kaus.; afγ. *dāṛal*. Im *n* von *dinay* ist der Nasal des stammbildenden Elements erhalten.

Digitized by Google

[illegible] (Lev. 6. 27);
[illegible] *dalati*;
[illegible] *tidl'un*.

[illegible]

Digitized by Google

kurd. *dūw*; oss. d. *dumäg*, t. *dimäg*; PD. sar. *ðüm*, *dümbå*, waχ. *dümbá*; afγ. *lam*.

88. *duz* Mrs 44, B 47ᵃ; NB. G 23ᵇ, D 73, HR 128ᵃ Dieb, Räuber. *duzī* Mrs 44; nb. G 23ᵇ Raub, Diebstahl. Verb. m. *kanag* „stehlen, rauben". — denom. *duzag* M 102, nb. *duzaγ* D 73 stehlen. aor. *duzīt*; pp. *duzita*. — phlv. *duz*, *duzt*, *duzd*; np. *duzd*, *duzdī*; kurd. *diz*, zaza *dizd*.

89. *dūr* P oder *dīr* P, Mrs 34, M 106; NB. L 610ᶜ, D 76 ferne, weit, weit entfernt. *dūr* (*dīr*) *kanag* P, Pjg.-D. A 152ᵃ oder *d. dēag* C 26ᵃ 13 entfernen, beseitigen. — sskr. *dūrá*; aw. *dūra*; altp. *dura*; phlv., np., kurd. *dūr*; PD. waχ. *ðīr*, yidgāh *looroh* (Bi.); afγ. *liri*. Von mir DSp. S 88 sind np. *dūr* und *dēr* fälschlich zusammengeworfen worden.

90. *dūt* B 47ᵃ oder *dīt* P Rauch. — sskr. vgl. *dhūmá* = lat. *fumus*; phlv. *dūt*; np. *dūd*; g. *dīd*; kurd. *dū*; PD. waχ. *ðīt*, š. *ðud*, sar. *ðüd*; afγ. *lū*.

91. *dōčag* P, M 97, A 98ᵃ; NB. *dōšaγ* L 612ᵇ, HR 128ᵇ nähen. aor. *dōčin*; imp. *dōč*; pp. *dōtka*, *dōčita*, *dōhta*; Pjg.-D. *duhta* A 139ᵃ, nb. *duχtā* und *dōχtʿa*. — phlv., np. *dōχtan*. praes. St. *dōz-*.

92. *dōgīn* G 25 oder *dōγīn* D 75 schwanger. — Wtl. „zwei (*dō*) Leben (s. *gīn*) enthaltend".

93. *dōk* B 47ᵃ; NB. *dīχ* D 76 (*diχ* D 72) Spindel. — np. *dūk*.

94. *dōšaγ* D 75, HR 128ᵇ melken. pp. *duštʿa*. Dev. *dušt'aγēn šīr* frisch gemolkene Milch D IV. 42. — sskr. *duh*, *dōgdhi*; aw. ist **duχš* vorauszusetzen; phlv. *dōšīt* „gemolken" (Haug, Gl. 114); np. *dōšīdan*; kurd. *dōtin*, *di-dōš-im*; oss. d. *dócun*, t. *dúcin*; PD. waχ. *ðīc-am*, sar. *ðauz-am*; afγ. *lwašal*.

95. *dōšī* P, Mrs 120; NB. G 20ᵃ, D 75, HR 129ᵇ, Lew. 6. 60 die letzte, verflossene Nacht. — sskr. *dōṣā́*; aw. *daoša*; phlv., np. *dōš*; kurd. *duć*; oss. *dïsson* „gestern Abend"; afγ. *dōš*.

G.

96. *gal* D 106 Anzahl, Schar; geradezu als Pluralsuffix verwendet, z. B. *jan-gal* „Weiber", *bīng-gal* „Hunde" HR 89. 4 u. s. w. Vgl. auch *galaγ* D 106 eine Anzahl von Pferden oder Reitern; dav. *g. tʿāšaγ* an einem Wettrennen teilnehmen Lew. DK. 19; *g.-tʿāšī* Wettrennen D 107; *g. kʿanaγ* ein Wettrennen veranstalten HR 111. 6—7. — np. *gala* oder *galla*. Das kurd. *gel*, *galak* dient wie bal. *gal* zur Bezeichnung einer Vielheit, ebenso PD. š. *galla* (To. 35); sar. *gal* bed. „Schafherde".

97. *gandag* P, Mrs 29, A 68ᵃ, B 48ᵃ; NB. *gandaγ* G 50, D 107 schlecht, böse. — Wtl. „stinkend" von *gand* = sskr. *gandhá*, aw. *gaiñti*, phlv., np. *gand* „Gestank". Bal. *gand* „Kot, Mist", *gand-bō* „Gestank" D 107.

98. *gandīm* P; NB. G 18ᵇ, D 107 Weizen. — phlv. *gantum*; np. *gandum*; PD. waχ. *γidīm*, sangl., minj. *γandam*, sar. *žandam*, š. *žandum*, yidgāh *γadum*; afγ. *γanum*.

Digitized by Google

99. *ganōk* P. Mrs 37, A 66ª; NB. *gannōχ* G. 50. 17, D 107, V^b 31; Lew. DK 32, HR 138ª blöde, thöricht, toll, wahnsinnig. *ganōk bēag* sich verlieben, aus Liebe den Verstand verlieren C 8^b 5, 27ª 4. — Ich stelle das Wort zu phlv. *gannāk*, pāz. *ganā* in *gannāk mīnōī* = aw. *aṅra mainyu*. Kam. und HR geben das Wort durch *dīwāna* wieder. np. *af-gan-dan*.

100. *garm* P, Mrs 37, A 85ª, B 48ª; NB. G 21^b, D 105 warm, heiss. Davon *garm-sīr* Name des südpersischen Küstenstriches „heisses Land". — sskr. *gharmá*; aw. *garema*; altp. *garma*; phlv., np., kurd. *garm*; oss. d. *γarm*, t. *qarm*. PD. š. *garm*, sar. *žürm*.

101. *garmāg* P, Mrs 46 Hitze, Sommer. — phlv. *garmāk*, np. *garmā*.

102. *gāγ* D 103 coire. pp. *gāϑa*. — aw. *gā* in *gāmō-bereti* coitus (Ostir. Kult. 341. 2); np. *gādan*; kurd. *gāyin*.

103. *gāmēš* Mrs 31 oder *gvāmēš* D 108 (für *gāwmēš*) Büffel. — np., kurd. *gāwmēš*, *gāmēš*. Vgl. JJ. u. d. W.; afγ. *gāwmēš*.

104. *gičinag* M 95; NB. *gišainaγ* D 106 auswählen, aussuchen. aor. 3. s. *gičint*; imp. *gičin*; pp. *gičita*, nb. *gišint'a*. — aw. $\sqrt{či}$ + *vi*. phlv. *-čītan*, np. *čīdan*, *guzīdan*.

105. *gindag* P; NB. *gindaγ* G 57. 34, D 107, HR 139ª sehen, erblicken. aor. *agindīn*; imp. *bigind*; pp. *dīta*, nb. *dīϑa* oder *dīsā*. — *gind-* ist = sskr. *vid*, *vindati*; aw. *vid*, *vindeṅti*; nicht = aw. *vaen*, np. *bīnam!* *dīta* = aw. $\sqrt{dī}$ „sehen"; sskr. *dhī*; phlv. *dītan*; np. *dīdan*; kurd. pp. *dit* zu pr. *bīnum* 409; PD. waχ. *didigam* „ich schaue".

106. *girag* P, M 97, A 65^b, 68ª, 99^b; NB. *giraγ* G 14, D 104 nehmen, fassen, ergreifen; annehmen. aor. *agirīn*; imp. *bigir*, *bigīr*; pp. *gipta* (vgl. HR 89. 3 v. u. *giptō* „angenommen! es gilt! gut!"; Gegens. *na gipta* HR 101. 2); Kam. schreibt *giftag*, auch Pǰg.-D. A 135ª. — sskr. $\sqrt{grabh}$, *gṛbh*, *gṛh* = aw. $\sqrt{garew}$; altp. *garb*; phlv., np. *giriftan*; kurd. *girtīn* 44; PD. waχ. *wa-γreiγ-am*.

Zusammensetzungen mit *giraγ*:

nb. *bāl giraγ* D 104 fliegen. — nb. *bō giraγ* D 105 riechen tr., wie np. *bōi kardan*. — nb. *hāl giraγ* D 105, Lew. 3. 11 nach Neuigkeiten fragen, Neuigkeiten erfahren. — nb. *hōn giraγ* G 40. 11, 47. 7, 8 Blut nehmen, d. h. Rache üben, rächen; *hōn giraγ p'ar hōnā* D IV. 62 Blut für Blut nehmen, Blutrache üben. — *ǰind giraγ*, spez. *wasi ǰ. g.* sich auf und davon machen HR 89. 11. — sb. *sabak girag* A 99^b sich auszeichnen, sich hervorthun, wie np. *sabaq giriftan*. — nb. *sar giraγ* D 105, HR 99. 11 aussetzen, festsetzen, bestimmen, wie np. *sar giriftan* (Vu. II. 252^b); aufbrechen C 28^b 8; D 86, HR 132^b. — nb. *zahr giraγ* D 105 zornig werden, in Zorn geraten.

Doppelte Verba: *giraγ dēaγ* HR 89. 7 nehmen geben, d. h. etw. abtreten; *giraγ rōaγ* nehmen gehen, d. h. etw. wegnehmen, fortholen; *giraγ āraγ* nehmen bringen (vgl. aller chercher) d. h. etw. holen, herbeiholen L. 612. 2. Dergl. Verbindungen sind speziell im Imper. gebräuchlich.

107. *girōk* Mrs 39 oder *girūk* P; NB. *girōχ* G 21^b, D 105 Blitz. Kann wegen des *i*-Vok. kaum mit np. *γurīdan* in Verb. gebracht werden. Der Bildung

Digitized by Google

nach würde es „Ergreifer“ bedeuten. Sollte nicht vielleicht ein alter Volksglaube vorliegen? Vgl. sskr. *graha*, freilich in ganz anderem Sinne.

108. *gis* P Hausstand, Weib und Kind, Hauswesen und Familie. Nach A 66ᵃ speziell dem Pjg.-D. eigen, wo die Balūčen sonst *lōg* gebrauchen. — Darf wegen des *i* kaum mit *gaeϑa* zusammengestellt werden, zu dem es der Bed. nach trefflich passen würde (vgl. Ostir. Kultur S. 346. 4). Vielmehr ist hier das Aequivalent zu sskr. *viś*, aw. *vis*, altp. *viϑ* erhalten! Zu vergleichen ist auch nb. *gīd-mahisk* „Hausfliege“ bei D 111.

109. *gīn* D 111 (*gin* bei Mrs 39, P) Atem, Leben. Daher *gīn-band* „Lunge“, an welche Atem und Leben gebunden sind Mrs 40. Vgl. auch *dō-gīn*. — Ich stelle das Wort zu phlv. *vīnīk*, np. *bīnī* „Nase“ (samn. *wīnī*) = „die Atmende“. Wz. ist wohl *vī* „wehen“ Nbf. zu *vā*. Im Kurd. (H.-Sch. ZDMG. 38, 55) bed. *bēn* „Nase“ und „Geruch“. *bēn dādan* intr. riechen.

110. *gīr* D 111, HR 138ᵃ Gedächtnis, Erinnerung. Davon *gīr āγ* G 52ᶜ oder *gīr āraγ* D 111 sich erinnern, sowie *gīr dēaγ* D 111 tr. erinnern, ins Gedächtnis zurückrufen. — phlv., np. *vīr*; kurd. *bīr*.

111. *gīst* NB. D 111, HR 137ᵇ zwanzig. *gīstumī* der zwanzigste. — Dies ist die echt bal. Form für sskr. *vinśati*, aw. *vīsaiti* u. s. w. Daneben findet sich im SB. die np. Wortform *bīst* als LW. M 116, P 21.

112. *gēčag* P sieben. aor. *agēčīn*; imp. *gēč*; pp. *gētka*. Davon *gēčin* P., nb. *gēšin* G 26ᵃ, D 111 Sieb. — sskr. √*vic*, *vinakti*, *vēvēkti* „worfeln, schwingen, sieben“; päz. *vēχtan*; np. *bīχtan*; kurd. *bītin*. Dazu kurd. *bīžin*, *bīžink* „Schwinge. Sieb“; PD. waχ. *faraχ-bīz* dass. Im Np. bed. *bād-bīzan* oder *bād-bīz* (auch *-vīzan*, *-vīz*) „Fächer“; man möchte dieses Wort an sskr. *vīj*, *vījatē* „befächeln“ und *vyajana* „Fächer“ anschliessen; allein im Bal. finde ich C 29ᵃ 9 *gwāt gēčag* „Luft zufächeln“ mit *č*. Es scheint fast, als ob die Wurzeln *vič* und *vij* mit ihren Bildungen frühzeitig zusammengeflossen wären. Hiefür spricht auch das Sanskrit; vgl. d. f.

113. *gējag*; NB. *gēžaγ* D 111 1) Grdbed. schwingen, schleudern, schlagen; so in *ās-gēj* Feuerzeug, wtl. „Feuerschläger“. Abgeschwächte Bed. in *mān-gējag* Mrs 18 (P. ī) „in etw. bringen, legen“ und *ēr-gējag* „niederlegen“. — 2) fehl gebären. — 3) *dar-gējag* P, Mrs 19, M 53; NB. *dar-gēžaγ* D 72 aussuchen, ausfindig machen, herausfinden. aor. *dar-agējīn*; imp. *dar-gēj*; pp. *dar-gētka*. — In Bed. 1 und 2 liegt sskr. √*vij*, *vinakti* „schnellen, drängen, erregen“ vor = aw. *vij*, *hu-ni-viχta*, phlv. *vēχtan*, *vēžit*, np. *angēχtan* „antreiben“; oss. d. *vēyun*, t. *vīγın* „erschüttern, bewegen“. Zu Bed. 2 vgl. die Bedeutungsentwickelung von sskr. *vēga*. In Bed. 3 ist *gējag* offenbar Nbf. zu *gēčag*, speziell in übertragenem Sinne „durch Schwingen sichten, sondern“ gebraucht. Ebenso steht sskr. *vij*, *vēvēkti* (nach dem Dhātup. 25. 12 *pṛthagbhāvē*) neben *vic*, *vēvēkti*. Auch np. *bēža* oder *vēža* „rein, lauter“ gehört hieher; es bed. eigentlich „von der Spreu gesondert“.

Digitized by Google

114. *gēš* P. Mrs 40, M 109, A 97ᵃ mehr. komp. *gēštar* P, M 109; nb. G 23ᵃ, D 111, HR 138ᵃ. — *gēš kanag* Mrs 18 vermehren, hinzufügen. — phlv. *vēš*; np. *bīš*, *bīštar*.

115. *gēϑ* D 111 Weide. — aw *vaeti*: phlv. *vēt*; np. *bīd*; g. *wīd*; kurd. *bī*; PD. nach Regel (? im š.) *vid*. Abgeleitet sind im Bal. verm. die Namen *gīϑ-gaz* tamarix articulata, wtl. „Weidentamariske" D 111 und *gēϑišk* Dodonaea viscosa D 111.

116. *grādag* P, M 95; NB. *grāδaγ* D 104, Lew. DK 27 kochen. aor. *agrādīn*; imp. *bigrād* (z. B. *gōštā bigrād* „koche das Fleisch!" A 72ᵃ); pp. *grādita* oder *grāsta*; nb. *grāst'a*. — sskr. *rādh*. Vgl. Ludwig, ZDMG. 40. 716.

117. *grēag* P, Mrs 32; NB. *girēγ* G 14, D 105 lärmen, schreien, heulen, weinen. aor. *grewīn*; imp. *bigrī*; pp. *grīta*, nb. *girēnt'ā*. — sskr. √*garj* = aw. *garez*; phlv. *girīstan*; *garzašn* „das Klagen, Weinen"; np. *girīstan*; kurd. *girīn*; oss. *γärzun*, *qärzin*.

118. *gud* P, Mrs 31, B 55ᵃ, 56ᵃ, A 48ᵃ; NB. *guδ* D 104 oder *guz* G 19ᵇ Kleider, Kleidung. *guδ dēaγ* kleiden Lew. DK 3. — sskr. √*gudh*, *gudhyati* „verhüllen, bekleiden" Dhātup. 26. 13!

119. *gunās* D 107, HR 138ᵇ Schuld, Sünde, Verbrechen. — √*nas* + *vi* (sskr. *vināśa* „Untergang"). phlv. *vanās*; np., kurd. *gunāh*; g. *wenāh*. Das Wort *gunās* wird selten gebraucht; es ist, wie das öfters vorkommt, durch die modernpersische Wortform verdrängt.

120. *gušnag* A 111ᵃ; NB. *gužnag* P. hungerig. — phlv. *gūrsak*; np. *gursna*; g. *wašneh*; PD. š. *gušna*.

121. *guwān* D 108 Zweifel, Bedenken. — aw. *vi-manaṅh*; phlv., np., kurd. *gumān*.

122. *gōdān* A 32ᵇ weibliche Brust; NB. *gōδān*, *gvaδān* D 108 oder *gōzān* G 27ᵇ Euter. — Wtl. „Milch (*gao*) enthaltend". kurd. *gūhān*. Vgl. Justi, k. Gr. § 18, F. c.

123. *gōk* P, Mrs 31, 32; A 48ᵇ, B 48ᵃ; NB. *gōχ* G 17ᵇ, D 108, HR 138ᵃ Rind, Kuh (diese im bes. auch als *mādagīn gōk* bez.), Ochse. — sskr. *gō*; aw. *gāu*; phlv. *gō*; np. *gāw*; samn. *gā*; kurd. *gā*; oss. d. *γog*, t. *qūg* 93; PD. waχ. *γau*, *γü*, sar. *ǰau* u. s. w. To. 32; afγ. *γwā*.

124. *gōn* P, Mrs 21. 50, M 112, A 88ᵇ; NB. G 26ᵃ, D 110, HR 139ᵇ oder *gō* P; D 107 (die Aussprache ist eben *gō* nach M. § 144, Note) praep. und postp. mit, zusammen mit, im Besitze von, bei, zu — hin (Lew. 1. 7); auch bei Verbis des Sprechens, Sagens (C 30ᵇ 6 etc.) = zu. — Dav. adv. *gōnīχā* oder *gōnīχā gō* in der näml. Bed. HR 137ᵇ, G 42. 14 u. s. w., D Vᵇ 64. — *gō* steht für *gvā* (wie *gur* neben *gvar*, *gōhār* neben *gvahār*) und ist = phlv., pāz. *awā*; np. *bā*, *abā*; kurd. *bā*, *bō*.

In Verb. mit Verben: *gōn āyag*, *g. dēag*, *g. kapag* s. unter diesen.

Digitized by Google

125. *gōš* P, Mrs 33, A 32[b]; NB. G 16[b], D 109, HR 138[b] Ohr. — sskr. *ghōṣa* „Lärm"; aw. *gaoša* „Ohr"; phlv., np. *gōš*; kurd. *gūh*; oss. d. *γos*, t. *qus*; PD. waχ. *γūš*, *γiš* etc. To. 50; afγ. *γwag*.

Zusammensetzungen mit *gōš*:

gōš dārag P, B 6[a] 3 lauschen, horchen, aufhören (wie np. *gōš daštan*); — *gōš dēay* dass. w. d. v. D 109 (np. *gōš dādan*).

126. *gōšay* hören, vernehmen; imp. *gōš* „vernimm!" D V[d] 108. — Denom. vom vor. wie np. *gōšīdan*. oss. d. *γossun*, t. *qussin*.

127. *gōšak* B 48[a] (= *kanār*) Ecke, Winkel. — aw. **gaošaka*; np. *gūša*; kurd. *gūž* und *gūša*.

128. *gōšt* P; NB. *gōžd* G 19[b], D 109, HR 138[a] Fleisch. *gōštā grādag* oder *pačag* das Fleisch kochen A 72[a], 92[a]. — phlv. *gōšt*; np., kurd. *gūšt*; PD. waχ. *gušt*, sar. *gūχt* etc. To. 45; afγ. *γwaša*.

129. *gaur-band* H 54, 75, 86 (auch *gaur-basta*) oder *γōr-band* Masson, Kalat 54. Bez. grosser Steinwälle, aus früherer Zeit herrührend, die sich in verschiedenen Teilen Balūčistāns vorfinden. — Wtl. „Wall der Ungläubigen". np. *gaur* = *gabr* oder *gāwar* + *band* „Damm". Vgl. den Namen *γōrband*, Seitenthal des Kābulflusses. Hieher gehört nb. *gavarband* G 20[a] (ohne Bed. Ang.); *gōrband* D 109 „Pfad, welcher rund um den Fuss eines Hügels führt". Wechsel der Bedeutung!

130. *gvad* schlecht in *gvadil* „feige" D V[b] 17, das in *gvad-dil* zu zerlegen ist. — phlv. *vat*; np. *bad* (vgl. *bad-dil*); kurd. *bed*.

131. *gvahār* P, Mrs 45, A 68[a], 114[a]; NB. *gvāhar* HR 138[a], *gōhār* G 15[b], D 110, HR 138[a], *gvār* L 610[b] Schwester. — sskr. *svásṛ*; aw. *χwaṅhar*; phlv. *χwāhar* (Haug, Gl. 145) und *χuk* (ebenda 148); np. *χwāhar*, *χūh*; g. *χōhr*, samn. *hūāk*; kurd. *χōh*, *χūha*; *wāleh* (H.-Sch., ZDMG. 38, 93); PD. waχ. *χūi*, sar. *yaχ*, minj. *yaχwá*, sangl. *iχwá*; oss. d. *χore*, t. *χo*; afγ. *χōr*.

132. *gvamz*, *gvabz* D 110, *gumz* HR 138[b] Biene, Wespe, Horniss. Auch sb. in *nāi-gvamz* P. Wespe, eigtl. „Dattelbiene". — lat. *vespa*, lit. *vapsa*. Also doch nicht spezifisch europäisch. Vgl. Paul, Grundriss der germ. Philologie I. 2 S. 302. Im Kurd. findet sich *wowehžāleh* „Wespe" bei H.-Sch. ZDMG. 38, 94.

133. *gvan* oder *gōn* D 110; III. 27 die wilde Pistazie. — sskr. *vána* „Baum"; aw. *vana*; phlv. *van*; np. *bun*; oss. d. *-bun*, t. *-bin*; afγ. *wana* überall „Baum". Im Kurd. (H.-Sch ZDMG. 38, 94) bed. *wanō* eine Ulmenart.

134. *gvapag* M 102, A 71[a]; NB. *gvafay* G 14, D 110 weben. aor. *gvapīt*; imp. *gvap*; pp. *gvapta*. — aw. *ubda*; np. *bāftan*; oss. *vafin*; PD. waχ. *wuf-am*, sar. *wāf-am* To. 124; afγ. *ūdal*, *ōdal*.

135. *gvar* L 611[a], D 109, HR 138[a] Brust, bes. weibliche Brust; Brustwarze. *gvar-sar* „Spitze der Brust", Brustwarze D 109. *gvar-ambāzī* Umarmung D 109.

Digitized by Google

gvarān dīr kʻanaγ entwöhnen (die Brüste entziehen) D 109. — aw. *vara*; phlv. *var*; np. *bar*; māz. *var*; kurd. *ber*.

136. *gvar* D 109 oder *gur* D 133; *gvarā* P, M 112 nahe, nahe bei, bei, mit. — Nominale Präpos. vom vor. Im np. *bar* sind diese Präpos. und die Präp. *par* (s. das.) zusammengeflossen.

Zusammensetzung mit *gvarā*:

gv. kanag P, A 70[b] (Kleider) anlegen, anziehen.

137. *gvarak* P; NB. *gvarakʻ* D 109 Lamm. — phlv. *varak*; np. *barra*; g., samn. *warreh*; māz. *ware*; gil. *barre* (mouton); kurd. *vark*, *garik*; oss. t. *vä̈rig*, d. *värikʻg* 78; PD. waχ. *vurk*, š. *varg*, sar. *barqå*; afγ. *wrai*. Vgl. auch bal. *gvar-pahar* D 109 „Lämmerherde".

138. *gvarbām* P, M 121, A 85[b] Dämmerung, Tagesanbruch. *mazanīn gvarbām* wtl. „die grosse Dämmerung" bezeichnet die Zeit etwa 2 bis 4 St. vor Tagesanbruch P, M 121. — Wtl. die Zeit nahe (*gvar*) am Tageslicht (np. *bām*).

139. *gvardāg* Mrs 61 Gebirgsrebhuhn. — eigtl. „Wachtel". sskr. *vártikā*; np. *watak*, *wartī*) und *wardī*); oss. *värdcä*. kurd. *hawárdeh* bei H.-Sch. ZDMG. 38. 96.

140. *gvark* P oder *gurk* Mrs 50. 58; NB. *gurkʻ* L 611[a], G 18[b], D 105 Wolf. Auch Name des letzten Sternes im Schweif von ursa maior. — sskr. *vṛ́ka*; aw. *vehrka*; phlv., np. *gurg*; samn. *werk*; kurd. *varg*, *gūr*; oss. d. *bĕräγ*, t. *bīräγ* 60 (zweifelhaft!); yidgāh (Bi.) *wurγ*; yaγnōbi *aurak* To. 30.

141. *gvarm* P Brandung. — von √*var* in der Bed. „wälzen, rollen", davon PD. sar. *varm* „Wolke, Nebel". To. 22. Im sskr. vgl. *ūrmí* „Woge".

142. *gvask* P Kalb. — sskr. *vatsá*; oss. *väss*; PD. waχ. *vušk*, sar. *višk* To. 33. np. *bača* „Knabe" findet sich als LW. *bačak* in gleicher Bed. auch im Bal.

143. *gvašag* oder *gušag* P, A 65[b] ff. (-*ū*-); NB. *gvašaγ* oder *gušaγ* G 14, D 109, HR 138[b] sprechen, sagen. aor. *agvašīn* oder *agušīn*; imp. *bigvaš*, *biguš*, *gū*; pp. *gvašta*, *gušta*. — Geht kaum auf aw. *vač* zurück, das sb. *gvačag* heissen müsste, sondern, wie schon Justi (Hdb.) gesehen, auf *vaš*.

144. *gvazag* M 96; NB. *gvazaγ* oder *guzaγ* D 109, 106 über etwas weggehen, überschreiten; (von der Zeit) vergehen. aor. *agvazīn*. pp. *gvastag* (der letzte, letztverflossene, vergangene P.). — Kaus. *gvāzēnag* Mrs 19, M 91; A 153[a] im Pǰg.-D. (*gvāzīt*, -*ītag*); nb. -*aγ* hinüberführen, hinüberschaffen, vergehen lassen; oft = dem Grundverb. z. B. *kʻardē rōš gvāzēntʻ* etliche Tage verflossen HR 91. 2 v. u. — Kann trotz der Aehnlichkeit der Bed. nicht an np. *guδaštan* u. s. w. angeschlossen werden, sondern ist von aw. *vaz* abzuleiten. np. *wazīdan* bed. „wehen". Die Ableit. in den PD. (To. 122) bedeuten „sich schnell bewegen".

145. *gvānǰag* G 40. 7 v. u., Lew. 10. 19 u. s. w. rufen. pp. *gwānǰasō* HR 91. 1. — pāz. *vāγīdan* West, Gl. Mkh. 212; np. *bāngīdan*. Vgl. auch das folg.

Digitized by Google

146. *gvānk* Mrs 31; NB. *gvānk'* D 108 Ruf, Schall; Echo. Davon *gvān kanag* P, *gvān(k) janay* D 108, Lew. 14. 3 rufen, ausrufen. — phlv. *vāng*; np. *bāng*; kurd. *bānk*.

147. *gvāriš* D 108, HR 138ᵇ Regen. *gvāray* regnen; *haurān gvārt'ē* „es regnete" G 58. 22. *jummar gvāragī* „Regenwolke" = np. *abr bāragī* A 85ᵇ. — sskr. *vār* „Wasser"; aw. *vāra* „Regen"; phlv. *vārān*; np. *bārān*, *bārīdan*; kurd. *bārān*; oss. *vārin*; PD. waχ. *vür*, sar. *varéij*, *varēša*.

148. *gvāt* P, Mrs 49, A 40ᵃ; NB. *gvāϑ* D 107 oder *gvās* G 20ᵇ, HR 138ᵇ Wind, Luft. — sskr., aw. *vāta*; phlv. *vāt*; np. *bād*; kurd. *bā*, *wāi* (ZDMG. 38. 93); oss. t. *wād*, *vād* 69; afγ. *wō*.

Abgeleitet sind:

gvāϑī D 108 windig. *gvāϑēn hālvar kanag* „prahlen"; wtl. „windig reden". — *gvāϑ-šalvār* D 108, HR 138ᵇ aufgeblasen, hochmütig, eitel; wtl. „Windhosen tragend". — *gvāt-rōf* A 39ᵇ Name einer Pflanze, wozu np. *bādrō* zu vergl. ist, nach Vu. I. 162ᵃ: herba quaedam foliis basilico similis et odore mali citrei.

149. *gvāzī* P Spiel. *gv. kanag* spielen. — sskr. *vāja*, *vājáyati* spez. von Kampfspielen; aw. *vāza* „Kraft"; np. *bāzī*.

H.

150. *ham* P, M 113, Mrs 22, 29 auch. — Als praef. mit, zusammen; völlig, sehr. — sskr. *sam-*; aw. *hām-*, *han-*; altp. *ham-*; phlv. *ham-*; np. *ham*, *am-*, *an-*; kurd. *hem*, *hew*; oss. d. t. *äm-*, *än-*; PD. waχ. *an-*, š. *an-*, *am-*, sar. *in-*, *im-*.

Zusammensetzungen mit *ham*:

hamrāh A 68ᵇ Genosse, Begleiter. — *hamsāig* Mrs 41, *hamsāya* HR 99. 6 Nachbar. Wtl. „unter demselben Dache wohnend". Vgl. *sāig*. Np. *hamsāya*.

Andere Zusammensetzungen, in welchen *am* statt *ham* steht, wie *ambal* „Gefährte; Geliebte, Gattin"; *ambāzī* „Umarmung"; *amrāh*, *ambrāh*, *ambrā* „Genosse, Gefährte, Begleiter" scheinen LW. aus dem Np. zu sein.

Häufig steht *ham* vor Pronomin. oder pronom. Adverb. zur Verstärkung des Begriffes:

hamā P jener, gerade jener. *hamā-dēmā* „auf jener Seite" Mrs 45. S. *ā*. — *hamē* P, *hamēš* P, D 130 dieser, gerade dieser, eben dieser. S. *ē*. — *hačī* (für *ham-čī*) nb. D 128 irgend ein, irgend welche, etliche.

hamāngō, *hamīngō*; *hamidā* (nb. *-ēδā*), *hamōdā* (nb. *-δδā*) P, M 106; D 130 hier, da, eben da. — *hamčō* P, Mrs 22, M 113; nb. *hač'ō* G 24ᵇ, D 108 ebenso, auf eben diese Weise, so. — *hanū* oder *hanūn* P, *hanī* Mrs 20, 41, M 107 (für *ham-nū*, *-nī*) jetzt, gerade jetzt.

Oefters geht *m* in *w* über (vgl. den gleichen Uebergang im Kurdischen: Justi, Gramm. § 44. E):

hawān D 130, *hawīn* D 131; *hawēš* D 131, HR 101. 6 dieser. — *hawēδā* (oder *hawēzān*), *hawōδā* G 33. 18, Lew. 6. 24 hier, dort; hieher.

Digitized by Google

151. ***hama, hamak, hamuk*** P **all, jeder.** — sskr. *samá*; aw. *hama*; phlv. *hamak*; np. *hama*; kurd. *hemū*.

152. ***handag*** lachen, ***har*** Esel s. unter *kandag* und *kar*.

153. ***hariš*** G 25^b, ***harš*** oder ***harša*** D 129 **Elle, Länge des Vorderarmes.** — aw. *ārištya* ys. 9. 11; np. *araš*, *arš*.

154. ***hāk*** P, Mrs 43, 44; NB. ***hāχ*** D 127, HR 127^a **Sand, Erde, Staub.** — phlv., np., kurd. *χāk*. ? „die schwarze (Erde)“ = sskr. *ásiknī*.

155. ***hāmag*** Mrs 43, B 46^b; NB. ***hāmaγ*** D 127, ***hāṅwag*** L 611^c **ungekocht, roh.** — sskr. *āmá*; np. *χām*; kurd. *χāw*; PD. waχ. *yüng*; afγ. *ōm*, *ūm*.

156. ***hirs*** D 128 **Neid.** — aw. *araska*; phlv. *arišk*; np. *arašk*, *rašk*.

157. ***hīk*** P, Mrs 42; NB. ***hīχ*** L 611^a, G 18^b, D 131 **Schwein, Eber.** — sskr. *sūkara*; aw. *hū*; phlv., np. *χūk*; samn. *χīk*; oss. d. t. *χui*; PD. waχ. *χüg*, sar. *χ̇āug*, KD *χūk* und *χ̇ūk* Shuk. 128; afγ. *χūg*.

158. ***hēd*** Mrs 46; NB. ***hēδ*** D 131 **Schweiss.** — sskr. *svēda*; aw. *χwīs* „zu schwitzen anfangen“ ys. 9. 11; *χwaeδa*; phlv., np. *χwai*; kurd. *χū*, *χōh*, *χoi*; oss. d. *χēd*, t. *χīd*; PD. waχ. *χ̇il*, sar. *χ̇aið*; afγ. *χwalē*.

159. ***haik*** P, Mrs 33, A 58^b **Ei.** — phlv. *χāyak* (Minocheherji, Pahl. Dictionary 245); np. *χāya* (*χāg*); kurd. *ha'ik*, *hī*; oss. d. *aik'ä*, t. *aik'*; afγ. *hū*.

160. ***hušaγ*** D 129 intr. **trocknen, austrocknen.** pp. *hušt'a*. kaus. *hōšēnaγ* tr. trocknen; pp. *hōšēnt'a*. — Dazu *hušk* P, Mrs 33; nb. D 129 **trocken, dürr.** *huškī* das Trockene, Festland; z. B. *h. rōag* zu Land reisen P. — sskr. *śuṣ*, *śúṣyati*; *śúṣka*; aw. *huš*, *huška*; phlv. *χōšinītan*, *χušk*; np. *χōšīdan*, *χušk*; kurd. *hüšk*; oss. *χusk*; PD. waχ. *vesk*; KD *ušk* in verbalen Bildungen bei Shuk. 112; afγ. *wuč*.

161. ***huštar*** P oder ***uštir*** Mrs 31, 54; NB. ***huštar*** G 18^b oder ***huštur*** D 129 **Kamel.** — sskr. *úṣṭra*; aw. *uštra*; np. *uštur*, *šutur*; kurd. *huštur*, *šutur*; PD. waχ. *üštür*, š. *štur*, sar. *χ̇tür*.

162. ***hūn*** oder ***hōn*** P, Mrs 30, 41, A 120^b; NB. G 23^a, D 131 **Blut.** — aw. *vohuni*; phlv., np. *χūn*; g. *χīn*; kurd. *χēn* (ZDMG. 38. 65); PD. waχ. *vuχun*, š. *viχīn*, sar. *vaχīn*, sangl. *vain*; afγ. *wīnē*.

Zusammensetzungen mit *hūn* oder *hōn*:

hūnā girag B 67^b Blutrache, Rache nehmen. Auch *hōn giraγ p'ar hōnā* D IV. 62 „Blut für Blut nehmen“ wie np. *χūn giriftan* oder *justan*. — *hōn dēag* A 67^b, 120^b wtl. „Blut geben“: 1) Sühne zahlen, 2) bluten.

163. ***haur*** P, Mrs 43; NB. L 611^b, D 131 (*hōr* bei G 20^b, R) **Regen.** — Das Wort steht für *aur* = *awr* = sskr. *abhrá*; aw. *awra*; phlv. *awr*; np. *abr*; kurd. *hāūr* (im Mukri-Dial.) bei H.-Sch. ZDMG. 38. S. 94, *awra* und *aura* bei Garzoni, *haur* bei Lerch, *aur* bei Jaba, überall „Wolke“ (vgl. bal. *haurān gwārt'ē* „es regnete“ G 58. 21. wo diese Bed. noch gefühlt wird); oss. *arw* „Himmel“. Sindhi *hōru* „Regen“ stammt aus dem Balūčī.

Digitized by Google

I Ī Ē Ai.

164. *idā* P, M 106, A 66[b], B 44[b] hier. — Pron. St. *i*. aw. *iδa*; altp. *idā*. Mit dems. St. ist zusammengesetzt bal. *iktar* oder *ikar* D 43, *ikk'atar* oder *ikk'ar* HR 117[a] so viele (ar. *qadr*).

165. *ilag* M 94 oder *līag* P; NB. *ilaγ* G 12, D 43, HR 117[b] lassen, verlassen; zulassen, erlauben. aor. *kilīt* oder *kilī*; imp. *bil*; pp. *išta*, nb. *išt'a*. Vgl. die Verbindung *ilag dēag*; nb. *ilaγ dēaγ*, pp. *išt'ō dāϑa* gehen lassen, aufgeben, frei geben D 43, Lew. 9. 6, 14. 10 u. oft. — sskr. *srj*, *srjáti*; aw. *harez*, *harezaiti*; pāz. *hištan* und *hēldan* oder *hēlīdan*; np. *hištan*, *hilam*; kurd. *elum*, *di-hil-um* Justi 86.

166. *ispēt* P, Mrs 49, B 44[b]; NB. *safēϑ* L 610[c], *savēs* G 21[a] oder *savēϑ* D 89 weiss. *ispetīn pas* Schaf P. — sskr. *śvētá*; aw. *spaeta*; phlv. *sipēt*; np. *ispēd*, *sipēd*, *safēd*; samn. *ispi*; kurd. *sipī*; PD. sar. *spēid*, sangl. *ispēd*, š. *sufēd*, minǰ. *supī*.

167. *istūr* D 41 grob, dick. — sskr. *sthūrá*, *sthūlá*; kurd. *ustūr*; oss. d. *st'ur*, t. *st'ir* 232; PD. yidgāh *ustùr*; im Np. ziehe ich *suturg* heran. Barakai *sturra* „gross" Raverty, JRAsS. B. 33. 1864. S. 272.

168. *išt* P Ziegel. — aw. *ištya* (vgl. sskr. *iṣṭakā*); np. *χišt*. bal. Nbf. (bei P) ist *īt*.

169. *īr* oder *ēr* D 46 hinab, hinunter. Davon auch *šēr* nb. D 46, 94 von unten, unterhalb; z. B. *šēr-gwāϑ* „unter dem Wind, leewärts"; *šēr-p'alavā* „von unten her" (aus *aš* = *ač* + *ēr*). Sehr häufig verb. m. Verb. wie *āyag*, *barag*, *gēǰag*, *ǰanag*, *kanag*, *kapag*, *nindag*, *rēčag*, *rōag*, *šafaγ* s. unter diesen. — sskr. vgl. *ádhara*; aw. *aδairi*; phlv. *ēr*; np. *z-ēr* (= bal. *šēr*); kurd. *ž-īr*; oss. t. *dálä* „hinunter".

Zusammensetzung mit *ēr* ist *ēr-gwāϑ* D 46, *īr-gavās* G 17[b] unter dem Winde, die Leeseite. adv. *ēr-gwāϑā*.

170. *ē* oder *ī* P, Mrs 47, M 39; NB. D 46 Pron. dieser. s. nom. *ē* (auch akk.), nb. *ē*, *ī*, *ēš*; gen. *išī*, nb. *ēšī*, *ēšiyā*; dat. akk. *išiyā* oder *išiyārā*, nb. *ēšiyā*, *ēšiyār*; ag. *išiyā*, nb. *ēšiyā*. — Pl. *išāni*, nb. *ēš*, *ēšān*; gen. *išān*, *išānā*, nb. *ēšānī*; dat. *išān*, *išānā*, nb. *ēšānrā*; akk. *išān*, nb. *ēšān*, *ēšānrā*; ag. *išān*, nb. *ēšānī*. — sskr. *ēṣaḥ*, *ētad*; aw. *aeṣ̌ō*, *aeṭaḍ*; altp. *ai-ta*; phlv. *ē*; np. *ē-dūn*, *ē-rā* u. s. w.; kurd. *ai*; oss. *ay*.

Zusammensetzungen mit *ē*:

ē-dēm oder *ē-dēmā* P, M 107 nach dieser Seite, in dieser Richtung. — *ē-nēmā* M 107 dass. w. d. vor. — *ē-paimā* M 107 wie dieses, auf diese Weise. — *ē-r'gā*, *ē-rangā* D 46, HR 116[b] auf diese Weise, so; *ēr'gīn*, *ērangīn* G 58. 22 etc., HR 51[b] 7 solch, so beschaffen.

171. *ēyōk* M 118 einzeln. — *ēvak'ā* D 46 oder mit Metathese *ēk'vā* G 54. 25 etc., HR 117[a] allein. — aw. **aevaka*; phlv. *aivak*. np. *yak* findet sich als LW. ebenfalls im Bal.

Digitized by Google

172. *aidā* Mrs 37; NB. *ēδ* oder *ēδā* D 46, *ēza* HR 117ᵃ, *ēzā* G 34ᵃ etc. hier, dort. — Vom Pron. St. *ē*; aw. vgl. *aetada*.

J.

173. *ǰagar* P; NB. *ǰaγar* D 65 Leber. — sskr. *yákṛt*; aw. *yākare*; phlv. *ǰakar*; np. *ǰigar*; kurd. *ǰerk*; oss. *igăr*; yidgāh *ǰiger*; afγ. *jigar*.

174. *ǰan* A 32ᵇ; NB. G 15ᵃ, D 65, HR 126ᵃ Weib, Frau. Dim. *ǰanig* P oder *ǰanik* Mrs 35, A 32ᵇ; nb. *ǰanikᶜ* L 610ᵇ, G 15ᵇ, D 66, HR 126ᵃ junges Mädchen, Tochter. — sskr. *jáni*, *jánī*; aw. *ǰaini*; phlv., np. *zan*; g. *ǰenūn*; kurd. *žin*, zaza *ǰen*; PD. sar. *γin*, š. *žin*, *γin*, minǰ. *žīnga*; afγ. *ǰinaī*.

175. *ǰanag* P, M 95; NB. *ǰanaγ* G 13, D 65, HR 125ᵇ schlagen, treffen; (eine Flinte) abfeuern; (ein Musikinstrument) spielen; angreifen. aor. *aǰanīn*, 3. s. *ǰant*; imp. *ǰan*; pp. *ǰata*, nb. *ǰaϑa* oder *ǰasā*; ag. *ǰanōk*, nb. *ǰanūχ* z. B. *mayīn tūpak dērā ǰanūχ-in* „meine Flinte schiesst weit" G 29. 22. — sskr. *han*, *hánti*; aw. *ǰan*, *ǰaiñti*; altp. *ǰan*; phlv. *zatan*; np. *zadan*, *zanam*; kurd. *ženīn*; PD. š. *zīn-am*, sar. *zánam*, *wi-zīn-am*.

Häufig in Zusammensetzungen wie

dafā ǰanag D 66 prahlen, sich brüsten. — *dil ǰ.* D 66 sich erbrechen. — *grānkᶜ ǰ.* D 66 ausrufen. — *ēr ǰ.* D 46 niederschlagen.

176. *ǰāyag* M 99; NB. *ǰāγ* D 64 kauen, zerbeissen. aor. *ǰāyīt*; pp. *ǰāta*, nb. *ǰāiϑa*. — np. *ǰāwīdan*, *žāwīdan*; kurd. *ǰūīn*, *ǰūn*; afγ. *žōwul*, *žōyal*.

177. *ǰīγ* D 67 Bogensehne (L 611ᵃ: *zaiha*). — Aus air. **ǰyaka*. sskr. *jyā́*; aw. *ǰya*; np. *zih*; kurd. *žih*; KD. *zeh*, *že*; afγ. *žayī*.

178. *ǰuhl* P oder *ǰhōl* Mrs 33; NB. *ǰahal* L 611ᵃ oder *ǰahl* D 67 oder *ǰuhul* D 67 tief. *ǰahlā* Mrs 33; G 23ᵃ, D 67 unten, unterhalb. — *juhlī* P, M 22 Tiefe. — aw. *ǰafra*; phlv. *zufar*; np. *ǰarf* oder *žarf*; kurd. *žiōr*, zaza *ǰōr*; afγ. *žawar*.

Zusammensetzungen sind:

ǰuhli dēm HR 126ᵃ „die untere Seite", Süden. — *ǰuhlī-grāt* A 40ᵃ „der untere Wind", Südwind. Dass. ist *juloh* bei Hughes, Balochistan 16, 17, 69 u. s. w., Bez. eines Windes mit schädlichen Wirkungen.

179. *ǰō* oder *ǰav* P; NB. *ǰau* D 66 Gerste. — sskr. *yáva*; aw. *yava*; phlv., np. *ǰaw*; māz. *ǰau*, gil. *ǰōf*; kurd. *ǰeh*, *ǰau*; *yō* (ZDMG. 38. 97); PD. yaγnōbī (Capus, Petermanns Mittheil. 1883. S. 98) *ǰau*.

180. *ǰōγ* NB. L 611ᵃ, G 20ᵃ, D 66 Joch, Bogen. — sskr. *yugá*; phlv. vgl. *ǰōχt* „Paar"; np. *ǰuγ*; kurd. *ǰōt* entspr. dem np. *ǰuft* „Paar".

181. *ǰōšēnag* A 131ᵃ kochen, sieden; aufbrausen, zürnen. *ǰōšant* tr. D IIᵇ 14. — np. *ǰōšīdan*; kurd. *ǰūšwerdīn*, *ǰūšānīn*. Gehört wohl zu sskr. *yūṣ*, *yūṣán* „Brühe". Dagegen ist *ǰōš* in *zar-ǰōš* „geldliebend" natürlich zu sskr. *juṣ*, *juṣátē*, aw. *zuš*, np. *dōst* zu stellen.

Digitized by Google

K.

182. *kadī* M 109, Mrs 49; *kadīn* P; NB. *kaδēn* D 96 oder *k'azēn* G 48. 25, HR 137ᵃ wann? — Pron. St. *ka*. sskr. *kadā*; aw. *kada*; oss. *k'äd*; np. *kai*.

183. *kak* Mss. IV. 397ᵃ Floh. — np. *kaik*; kurd. *kēj*.

184. *kambar* A 49ᵇ; NB. *k'ambar* D 101 oder *k'anbar* G 24ᵇ bunt, scheckig, gesprenkelt (z. B. von einem Rinde; *kanbar mār* A 52ᵃᵇ eine schwarz und weiss gefleckte Schlange). Davon *k'ambar k'anaγ* D 98 bunt machen, malen, schreiben. — sskr. *kambara* im Śabdārṇava. Vgl. BR. u. d. W.

185. *kanag* A 64ᵃᵇ, P 73; NB. *k'anaγ* G 14, D 101, HR 136ᵃ machen, thun. aor. *akanīn* (*-ān*, *-ūn*); imp. *bikan*; pp. *kut*, *kurta* (Stzb. 1889. I. 84), nb. *k'usā* oder *k'uϑā*. Neg. *na-kanag* nicht können, nicht im stande sein: *man čist kut na-kut* „ich konnte es nicht heben" M 7; *hač'ī band-bōž k'usō na-k'usā* „er konnte keine Vorkehrungen treffen" HR 101ᵃ. — sskr. *kṛ*, *kṛṇōmi*; aw. *kar*, *kerenaoiti*; altp. *kar*, *k'unavāhy*; phlv. *kartan*; np. *kardan*, *kunam*; kurd. *kem* 46; oss. *k'anum* 152; PD. waχ. *caram*, š. *kinam*, sar. *kanam*.

Zusammensetzungen mit *kanag*:

sb. *bar k.* A 110ᵃ beladen. — *ēr k.* P niedersetzen, niederlegen. — *ārār k.* mischen. — *bahr k.* teilen. — *p'ōl k'.* fragen, ausforschen; *p'ur k'.* füllen; *muč k'.* sammeln D 101—102. *dar k'.* D 72, HR 128ᵇ austreiben, verjagen. — *pādā k.* P, Mrs 17, A 70ᵇ 1) aufstehen machen, aufwecken, 2) (ein Beinkleid) anziehen.

186. *kandag* P, A 94ᵃ oder *handag* P, Mss. 397ᵇ; NB. *k'andaγ* D 101 oder *χandaγ* G 13, HR 127ᵇ lachen. aor. *akandīn*, nb. *k'andān*; imp. *bikand*, nb. *bik'and*; pp. *kandita*, nb. *k'andiϑa*. — Mit sskr. √*svad* kann das Wort nicht zusammenhängen. Vielmehr muss anlautendes urir. χ angenommen werden. phlv. *χandītan*; np. *χandīdan*; kurd. *kenim* 329; oss. *χodun* 303; PD. waχ. *kandam*, š. *šändam*.

187. *kang* P, Mrs 62 Reiher, Kranich. — sskr. *kaṅka*.

188. *kap* P Schaum. — sskr. *kapha*; aw. *kafa*; np. *kaf*; g. *kap*; kurd. *kaf*; oss. d. *χäfä*, t. *χäf*; PD. waχ. *χuf*, sar. *χef*.

189. *kapag* Mrs 18, 34, P, M 100; NB. *k'afaγ* D 100, HR 32 fallen, einstürzen (Lew. 3. 12); vorfallen, sich ereignen; gebären (C 26ᵇ 4). aor. *akapīn*, nb. *k'afān*; imp. *bikap*, nb. *bik'af*; pp. *kapta*, nb. *k'apϑa*. Kamālān A 91ᵃ schreibt *kafag*. — kurd. *kawum* 34. Vgl. auch To. PD. 148. Mkh. 52. 19 findet sich ein pp. *kaft*, das von Ner. durch *patita* übersetzt wird.

Zusammensetzungen mit *kapag*:

kār kapag A 73ᵇ nützlich, dienlich sein. — *sar k.* A 91ᵃ aufgehen, hinaufgehen. — *ēr k.* P, nb. *ēr k'afaγ* D 101 herabsteigen, (aus dem Schiff) ans Land steigen C 26ᵇ 11. — *dar k.* P, nb. *d. k'.* D 101 herausgehen, hervorgehen, zum Vorschein kommen. — *gōn k'.* nb. G 35. 8—9 u. s. w., HR 99. 7 u. s. w. einen Angriff machen, überfallen. — *p'āzā k'.* nb. G 47. 3 zu Füssen fallen.

Digitized by Google

190. *kapīnjar* P, Mrs 60; NB. *k'avinjar* G 18ᵃ Rebhuhn. — sskr. *kapiñjala*. Sollte np. *kabg*, kurd. *keu* eine starke Verstümmelung des Wortes sein?

191. *kapōt* (-*ūt*) P, Mrs 60 (Kamālān *kafōt*) Taube. — sskr. *kapṓta*; phlv. *kapūt* und np. *kabūd* „blau"; kurd. *käwūk*; PD. waχ. *kibit*, sar. *čabaud*, yidgāh *kowū*; afγ. *kuuntar*, *kautar*. Vgl. auch *kōntar*.

192. **kar* (nur in *kargōš* „Hase" Mrs 59) sonst *har* P, Mrs 33 (*hurr*), A 48ᵃ; NB. *k'ar* G 17ᵇ, D 100 oder *χar* D 71, HR 135ᵇ Esel. — sskr. *kharā́*; aw. *χara*; phlv., np. *χar*; kurd. *ker*, *har* (im Gūrānī); oss. t. *χäräg*; PD. waχ. *χur*, sar. *čer*, *šer*, sangl. *χ́ar*, minǰ. *kara*.

193. *kašag* P, M 102; NB. *k'ašaγ* G 14, D 100, HR 136ᵇ ziehen (z. B. eine Linie); abziehen (die Haut); herausziehen, z. B. *zahm k.* „das Schwert ziehen" C 28ᵃ 25; austreiben; (vom Wind) blasen, wehen, z. B. *gwāϑ k'ašaγēn* „the wind is blowing" D 100, HR 99. 3; (die Pfeife, den Tabak) rauchen D 100, C 15ᵃ 7. aor. *akašīn*; imp. *bikaš*; pp. *kašita*, nb. *k'ašt'ā*. — aw. *kaš*; phlv. *kašītan*; np. *kašīdan*.

Zusammensetzungen mit *kašag*:

sb. *mān kašag* P, C 29ᵇ 10 an Bord bringen. — nb. *darā k'ašaγ* D 100 fortschicken, entlassen; *hōn k'*. D 100 zum Bluten bringen, zur Ader lassen.

194. *kawān* oder *k'awān* nur nb. G 26ᵃ, D 98, HR 137ᵃ Bogen; Anteil (an der Beute. Bei jedem Streifzuge wird die Beute in gleiche Teile oder „Loose" *kawān* geteilt und jeder Krieger erhält so und so viele Loose je nach Rang, Bewaffnung u. s. w.). — np. *kamān* „Bogen"; kurd. *kiwān*.

195. *kārč* P, Mrs 39. 52 oder *kārča* A 33ᵇ, B 48ᵃ; NB. *k'ārča* G 17ᵃ Messer; Stich (G 56. 10). — sskr. √*kṛt*. aw. *kareta*; np. *kārd*; kurd. *kīr*, *kīrd* (bei H.-Sch. ZDMG. 38. 84); oss. *k'ard*. Die bal. Form ist Diminutivbildung, wozu in den PD. waχ. *kōž*, sar. *čog* zu vergl. ist.

196. *kāsib* P Schildkröte. — sskr. *kaśyápa*; aw. *kasyapa*; np. *kašaf*; afγ. *kašp*.

197. *kirm* P, Mrs 64, A 53ᵇ; D 97, Lew. 1. 14 Wurm, Insekt. — sskr. *kṛmi* und *krimi*; aw. *kerema*; phlv. *kirm*; np. *kirim*; kurd. *kurum*; oss. *k'alm* „Schlange" oder „Wurm"; PD. sar. *čerm*.

198. *kišag* P, M 102, A 77ᵃ, 110ᵃ; NB. *k'išaγ* G 28, D 100, HR 136ᵃ (ziehen) säen, pflügen, graben, pflanzen, das Feld bestellen. aor. *akišīn*; imp. *bikiš*; pp. *kišta*. — sskr. *kṛṣ*, *kárṣati*; aw. *kareš*; phlv. *kištan*, np. *kištan*, *kāštan*. Vgl. To. PD. 147.

199. *kitak* P, Mrs 64 (-*a* oder -*ag*), A 53ᵇ kleines Insekt, Laus; Eidechse. — sskr. *kīṭá*; aw. *kaeta*.

200. *kē* P oder *kai* M 42; NB. *k'ai* D 102, HR 137ᵇ wer? z. B. *t'au k'ai-ē* wer bist du? HR 51ᵃ; gen. *kaiī*, nb. *k'aiī* wessen? z. B. *t'au k'aiī bač'a-ē* „wessen Sohn bist du? HR 52. 5; ag. *kayā*, z. B. *tarā idā kayā āwurtag* wer hat dich hieher gebracht? C 29ᵃ 2. — *kaiig* M 25, nb. *k'aiyēn* D 102 wem gehörig? —

Digitized by Google

Pron. St. sskr., aw. *ka*; np. *ki*; kurd. *ki*; oss. *k'a*; PD. waχ. *kūi*, sar. *čòi*, minǰ. *kad*.

201. *k'ēnaγ* D IV. 23, Vd 65; (D 103: *kīnag*) Feindschaft. Hass, Rache. — aw. *kaẹna*; phlv. *kēn*; np. *kīna*; kurd. *kīn*. Von √*ki* = *či* „rächen".

202. *krōs* Mrs 60, A 58^a oder *kurus* P Hahn; Männchen (bei Vögeln). — sskr. √*kruš* schreien, aw. *χrus*. phlv. *χrūs*; np. *χurūs*; kurd. *korōs*.

203. *kučak* A 54^b, P; NB. *k'ušak* G 30, HR 136^b Hund. — np. *kūčak* „klein, das Junge eines Tieres"; kurd. *kūčik* (JJ. 346); oss. *k'ui* oder *k'uj* (Hü. S. 127). Im gil. bed. *kūčizāi* „Knabe".

204. *kumb* P; NB. *k'umb* D 101 Teich, Pfuhl; mit Wasser gefüllte Vertiefung im Felsgestein. A 60^a hat *kunb* (daneben *hunb*) = np. *ābdār*. — sskr. *kumbhá*; aw. *χumba*; phlv. *χumb*; np. *χunb* und *χum*; kurd. *χum*; PD. waχ. *kubūn*. Ueberall nur in der Bed. „Topf, Krug".

205. *kurrag* A 45^b, 47^b; C 26^b 5: *kūrag*; NB. *k'uraγ* G 17^b, D 100, HR 136^a, Lew. DK 17 Füllen, spez. Hengstfüllen; auch vom Esel: *k'ar k'uraγ* Lew. 13. 27. — np. *kurra*; kurd. *kūrik* „Füllen" und „Jüngling", dimin. von *kūr* (JJ. u. d. W.). Ich stelle dazu PD. sar. *čōr*, *čur*; *čōrik*, *čurik*, das hier „kräftiger junger Mann" bedeutet. Der anlautende Palatal ist Eigentümlichkeit des Dialektes von Sary-qōl. Anders To. 40.

206. *kus* A 33^a, D 97 pudendum muliebre, vulva. — Gehört verm. zu sskr. √*kuś* „fassen, aufnehmen" und ist verw. mit *kóśa*. Vgl. unser „Scheide". np. *kus*; kurd. *quz* (H.-Sch. ZDMG. 38. S. 78).

207. *kušag* P, M 101, A 71^b; NB. *k'ušaγ* G 14, D 100, HR 136^b töten; schlachten. aor. *akušīn*; imp. *bikuš* oder *bikūš* (vgl. Masson 397^b *kūštan*); pp. *kušta*. kaus. *k'ušāinaγ* „töten lassen" HR 114. 9. — aw. *kuš*; phlv., np. *kuštan*; kurd. *kuštīn*.

208. *kūn* A 32^b; NB. *k'īn* D 102 anus. Davon *k'īnā-p'ur-biōχ* „Hinterlader" D 102. — sskr. √*knū*. phlv., np. *kūn*; kurd. *kun*.

209. *kūnd* A 66^b, 75^a, 84^a, 151^b; NB. *k'und* D 101 kurz; nahe. — Gehört zu aw. *kutaka*. phlv. *kūtak*; np. *kūtāh*, *kūta*; kurd. *kūt*, *kūta*. Nasalierung des Vok. wie in *pōnz* für *pōz* „Nase", *kōntar* für *kōtar*.

210. *kōntar* D 99 Taube. — np. *kūtar* = *kabūtar*; samn. *kūtar*; g. *kūbtar*; kurd. *kūftar*, *kōtir*. Ueber die Nasalierung s. unter *kūnd*. Vgl. auch *kapōt*.

211. *kōpak* P (auch *kapag*?); NB. *k'ōfaγ* G 15^a, 29^b, D 102, HR 136^b Schulter. — Aus aw. **kaofaka*; phlv. *kōpak*; np. *kōha* „Erhöhung". Vgl. PD. waχ. *kap* „Kamelsbuckel" To. 51. Np. *kōh* „Berg" findet sich in dieser Bed. als LW. im Bal.

212. *kaur* Mrs 44 oder *kōhr* P; NB. *k'aur* D 102 oder *k'ōr* G 20^b grosser Bergstrom. — Ist zu waχ. *kōr* (To. PD. 25) zu stellen, das mit np. *χōr* wohl nichts

Digitized by Google

zu thun hat; np. *kaura* 1) terra torrente suffossa 2) torrens. Vielleicht auch kurd. *kor*, *kūr*.

213. *kauš* P, Mrs 45, A 32b, 34b, B 48b; NB. D 99 oder *kōš* Mss. 397a Schuh. *kaušā pādā kanag* A 70b „die Schuhe anziehen". — np. *kafš*, *kawš*; kurd. *kōš*, *kāūš*; afγ. *kōṣa*.

L.

214. *lagušag* M 104 und *lugušag* P; NB. *laγušaγ* D 113 gleiten, ausgleiten. aor. *lagušīt*; pp. *lagušita*, nb. *laγušt'a*. — np. *laχšīdan* und *laγzīdan*, auch in zahlreichen Ableitungen vorhanden; afγ. *laγzedal*.

215. *laγōr* A 74b, 69b; NB. G 23b, D 113 feige, elend, erbärmlich. — Verm. aus *laγ-gvar* entstanden, wtl. „leerbrüstig": daher A 74b = *bī-dil* „der kein Herz in der Brust hat". np. *laγ* bed. „leer, kahl, öde" a) haarlos, b) unfruchtbar. Letztere Bedeutung findet sich auch in bal. *laγōrēn diγar* D 113 „poor ground".

216. *lap* A 32a Lippe. — phlv. *lap*; np. *lab*; kurd. *liw*, zāzā *lau*; PD. waχ. *law*, *lafč*, sangl. *law*; KD *löi*, *lau*, *lew*.

217. *larzag* M 105, Mrs 19, 43; NB. *larzaγ* G 14, D 112 zittern, beben. aor. *larzīt*; pp. *larzita*, nb. *larziϑa* oder *larzisā*. — *dil-larzag* Mrs 18 (vom Herzen:) klopfen, pochen. — phlv. *larzītan*; np. *larzīdan*; kurd. *lerzīn*; afγ. *laṛzedal*.

218. *lāgar* P, A 66b, B 48b, Pǰg.-D. A 155a; NB. *lāγar* L 610a, D 111 oder *lāγir* G 26b mager, dünn, schwach, elend. — np. *lāγar*; kurd. *lāγer*, *lār* (H.-Sch., ZDMG. 38. 86).

219. *lāp* P, Mrs 30; NB. *lāf* L 610c, G 16a, D 111 Leib, Bauch; Mutterleib. — Dav. *lāpā* P, M 106, 112, Mrs 38; nb. *lāfā* Lew. DK 5, 15 etc. drinnen, im inneren, innerhalb, hinein. — An np. *lāf* kann natürlich nicht gedacht werden. Ich wüsste nur kurd. *lam* „Bauch" (im Gūrānī) bei H.-Sch., ZDMG. 38. 87, anzuführen, was möglicherweise mit np. *lambar* zusammenhängt.

Zusammensetzungen mit *lāp*:

lāf-band nb. D 111 Gürtel (wtl. „Bauchbinde"). — *lāpā-dard* P Dysenterie (wtl. „Bauchkrankheit"). — *lā-p'ur* (= *lāf-p'ur*) schwanger (wtl. „vollen Leibes"). — *lāf-sēr* D 112 satt, dann: übermütig, ausgelassen.

220. *ling* A 33a oder *lēng* P Oberschenkel, Bein; Knöchel. — np. *ling*; kurd. *link*, *lank*; PD. waχ. *löng*, sar. *lang*, š. *ling*; afγ. *lengai*.

M.

221. *madag* P, Mrs 64; NB. *maδaχ* D 116 oder *maδaγ* Lew. 5. 19 Heuschrecke. — aw. *maδaka*; phlv. *madag*; np. *malaχ*; kurd. *malō* (ZDMG. 38. 89); oss. *mät'iχ* 182; afγ. *mlaχ*.

222. *makask* P oder *magisk* Mrs 35, C 29a 9; NB. *mahisk* G 25b, D 119 Fliege, Mücke. — Dav. *āsk-mahisk* Schmeissfliege, eigtl. „Wildfliege"; *bēnaγ-m.* Biene.

Digitized by Google

eigtl. „Honigfliege"; *bīng-m.* Pferdefliege, wtl. „Hundefliege"; und *gīd-mahisk* Hausfliege (s. unter *gis*) sämtl. D 119. — sskr. *mákṣ* und *mákṣikā*; aw. *maχši*; phlv. *maχš*; np. *magas*; kurd. *miš*; PD. waχ. *maks.*

223. *malay* L 612ᵃ oder *malēnay* Lew. 11. 3 reiben, mischen, streichen. — sskr. *mṛd*; aw. *mared*; pāz., np. *mālīdan*; kurd. *mālīn.*

224. *mar* G 15ᵇ, D 116 Mann, Mensch. *mar-k'ušōχ* oder *-kušī* Mörder, *mar-lavāš* oder *-vār* Menschenfresser, Kannibal D 116. — Verk. aus *mard* (so P, A 32ᵇ; nb. D 116). aw. *mareta, maretan*; phlv. *mart*; np. *mard*; kurd. *mir*; yidgāh *merer.*

225. *mark* A 101ᵇ (*-kō*), D Vᵇ 42 Tod; Seuche, Sterben. — aw. *mahrka*; phlv., np. *marg*; kurd. *merk*; oss. *marg* „Gift".

226. *marōčī* P, Mrs 47, M 108, 109, A 85ᵃ, B 48ᵇ; NB. *marōšī* L 612ᵃ, G 20ᵃ, D 117 heute. — np. *imrōz*; kurd. *awrū, īrū* (oss. *ábōn* von pr. *á* „dieser" + *bōn* „Tag" 63).

227. *mazan* P, A 43ᵃ; D 117 oder *mazain* (*-ēn*) D 117, HR 103. 3 u. s. w. gross; erwachsen C 26ᵇ 6. komp. und sup. *mastar* (*-ir*) grösser, der grösste P, M 31; D 117. — sskr. *mahát*; aw. *maz, mas*; phlv. *mas*; np. *mih*; samn. *masīn.*

228. *mazār* Mrs 47, 58; NB. L 611ᵃ, G 18ᵇ, D 117 Tiger. — afγ. *mzarai* oder *zmarai.* ?von √*zar* = sskr. *hṛ* + *ham* (*mazār* für *amzār*, wie *marōčī* für *am-rōčī*). An eine Entlehnung aus dem Arabischen kann doch wegen der Bedeutung nicht gedacht werden.

229. *mažg* D 117 (P schreibt *majg*) oder *mayz* D Vᵇ 38 Gehirn. — sskr. *majjā*; aw. *mazga*; phlv. *mazg*; np., oss. *mayz*; PD. sar. *mužg* „Mark"; afγ. *mayz, māγza.*

230. *mādag* P, A 41ᵃ; NB. *māδay* D 114, Lew. DK 17 weiblich, bes. von weibl. Tieren. Kurzweg = „Kuh", A 48ᵇ, 49ᵃ. Häufig wird *mādagēn* dem Tiernamen vorgesetzt, um das Geschlecht zu bezeichnen; *madagēn āsk* Hirschkuh A 50ᵃ; *m. gōk* Kuh P, Mrs 32 u. s. w. — phlv. *mātak*; np. *māda*; kurd. *mādek* und *mānga* „weiblicher Büffel".

231. *mādyān* P, A 45ᵇ; NB. *māδin* D 114 oder *māzin* G 17ᵇ (L 610 *māϑin*) Stute. — phlv. *mādyān*; np. *mādyān* und *madīna*; samn. *wemetīn*; kurd. *māīn, māhīn* und *mahīn*; afγ. *māndīna* „weiblich". „Hengst" ist *naryān.*

232. *māgīr* P oder *mahgir* B 49ᵃ Mondsfinsternis. — von *māh* + *gīr*, Vb. *girag.* Wtl. „Mondergreifer". Vgl. sskr. *graha* „Ergreifer", N. des die Verfinsterung bewirkenden Dämonen. np. *māh girift.*

233. *mānay* D 115 müde werden. pp. *mant'a.* — Urspr. „sich bedenken, einhalten, zögern". aw. *man*, kaus. **mānayeiti*; pāz., np. *māndan* (zum Bedeutungsüberg. im Bal. vgl. np. *dar māndan* und *firō m.*); kurd. *māīn*; afγ. *mānda* „müde".

234. *māt* P, Mrs 41, A 68^b; NB. *māϑ* L 610^b, D 114 oder *mās* G 15^a (so auch Pjg.-D. nach A 136^b, P) Mutter. *māϑpʻiϑ* Eltern D 114. — sskr. *mātṛ́*; aw. *mātare*, schw. St. *māϑr-*; phlv. *māt*; np. *mād* und *mādar*; māz. *mār*, gil. *mōr*; tat. *mōi*; kurd. *māk* (aus **mādk*); oss. d. *madä*, t. *mad*; PD. š. *mād*; afγ. *mōr*. Von den Doppelformen im Bal. (mit *t* und *s*) und im Np. geht die erstere auf den st., die letztere auf den schw. Stamm zurück.

235. *mičag* M 98; NB. *mišaγ* D 118 saugen. aor. 3. s. *mičīt*; pp. *mitka*, nb. *mištʻa*. — phlv. *mīzīdan*; np. *mazīdan*; kurd. *mītin*, praes. *mīžim*.

236. *mičāč* P, Mrs 34; NB. *mišāš* D 118 die Augenwimpern. — Vgl. np. *miža*, D 117 wird auch bal. *mižaγān* überliefert, pl. zu *mižaγ*; kurd. *mižī* und *mižānk*.

237. *mirag* P, M 95; NB. *miraγ* G 14, D 117 sterben. aor. *amirīn*, 3. s. *mirīt*; imp. *mīr*, *bimir*; pp. *murta* oder *murtag*, nb. *murtʻā* „tot". kaus. *mīrēnaγ* töten HR 89. 8. — sskr. *mṛ*, *mriyátē*; aw., altp. *mar*; phlv. *murtan*; np. *murdan*, kaus. *mīrāndan*; kurd. *merīn*, k. *merīnīn*; oss. t. *mälin*, k. d. *márun*, t. *māriṇ* 178 b, c; PD. waχ. *marī-am*, sar., š. *mīr-am*; afγ. *mṛal*.

238. *mižaγ* D 117 oder *mēzaγ* D 120 harnen. pp. *mištʻa*. — sskr. *mih*, *mḗhati*; aw. *miz*, *maēzaṅti*; phlv. *mīzītan*; np. *mīzīdan*; kurd. *mīztīn*, *mīstīn*; oss. t. *mīziṇ*; afγ. *mītal*. Vgl. auch bal. *mis* Mrs 48 „Urin" und *mis kanag* A 120^a, B 48^b „harnen".

239. *mīk* aufgerichtet in *mīk-in* C 32^a 2 „ist aufgerichtet", *mīkū kanag* „aufrichten, aufpflanzen" C 31^b 3; auch *mik k.* P, A 114^b, *mik bēag* „aufrecht stehen" A 114^b. — Ich schliesse das Wort an np. *mīχ* „Pfahl, Pflock" an; phlv., kurd., oss. ebenso; PD. waχ. *mēχ*, sar. *maχ*; afγ. *mēχ*, *mēχčū*; bal. *mēh* P, Mrs 47; D 120 „Pflock, Nagel" ist aus dem Np. entlehnt.

240. *mēš* P, Mrs 34; NB. L 611^a, G 17^a Schaf (bes. das weibl. Tier im Alter von 2 bis 4 Jahren A 41^b). — sskr. *mēṣá*; aw. *maēša*; phlv., np. *mēš*; kurd. *mī*, *mē*, *mīa*, *mīk*; PD. waχ. *mái*, sar. *máo* und *maul*, š. *maγ* und *máγij*; afγ. *maž*, *mēž*. Vgl. bal. *mēš-murg* P oder *mēž-murg* Mrs 62 „Pelikan" = np. *mēš-murγ*; kurd. *mīš-murγ* „Trappe" (ZDMG. 43. 77).

241. *mētag* P Haus, Wohnung; = np. *bāzār* B 48^b. — aw. *maēϑa* und *maēϑana* „Wohnung"; np. *mēhan*.

242. *murdān* D 116 oder *murdānaγ* L 611^a, D 116 (nur nb.) Finger. Davon *pʻāδ-murdānaγ* Zehen; *šāh-murdān* Zeigefinger; *nyāmaγī-murdān* Mittelfinger D 116. — Ich leite das Wort von *mur* = *muhr* „Siegel, Siegelring" + *dān* ab, also zunächst „den Siegelring tragend". Vgl. np. *muhr-dār*. Die urspr. Bed. war offenbar ganz vergessen.

243. *murg* P, Mrs 30, 35; NB. *murγ* L 611^b, D 117, Lew. 13. 2 Vogel, Huhn. — sskr. *mṛgá*; aw. *mereγa*; phlv. *murū*; np. *murγ*; oss. *marγ*; yidgāh *murγoh* „Ente"; afγ. *marγa*. kurd. vgl. *mirāwī* „Ente" (H.-Sch. ZDMG. 38. 89) = np. *murγ-ābī*.

Digitized by Google

244. *mušag* P. Mrs 44, M 103, A 110ᵃ; NB. *mušaγ* D 118 reiben, kratzen, streichen, salben, mahlen. aor. *amušīn*, 3. s. *mušīt*; imp. *muš*; pp. *mušta*, nb. *mušt'a*. — aw. *marez*; np. *muštan*; kurd. *mištin*; afγ. *mušal*.

245. *mušk* P. Mrs 43, A 53ᵃ, B 48ᵇ; NB. *mūšk* G 18ᵃ, D 119 Ratte, Maus. — sskr. *mūṣ*, *mūṣaka* und *mūṣikā*; np. *mūš*; samn. *miš*; g. *mušk*; kurd. *mišik*, *mišk*; oss. d. *miste*, t. *mist*; afγ. *maža*.

246. *muž* D 117 Nebel (mist after rain). — np. *muž*; kurd. *miz*, *mižī*.

247. *mūd* P. A 32ᵇ, 43ᵇ oder *mīd* P, Mrs 36, C 27ᵇ 10, 11; NB. *mīd* L 610ᶜ, D 120 Haar (eines Menschen); Ziegenhaar. — phlv. *mūd*, *mū*; np. *mū*, *mūi*; g. *mīd*; māz. *mī*, gil. *mū*; kurd. *mū*. Geht wohl auf die im Dhātup. angeführte √*mū*, *mavatē* zurück.

248. *mōr* P. Mrs 64, A 53ᵃ, B 48ᵇ; NB. D 119, im Pjg.-D. *mōrīk* A 140ᵃ Ameise. — aw. *maoiri*; phlv., np. *mōr*; kurd. *mūrī*, *mērū*; afγ. *mōr*. Auch *mōrag* „Korn an der Flinte" Mss. 397ᵃ stelle ich hieher; wtl. „Ameischen" wie unser „Fliege, Mücke".

N.

249. *nagan* P, Mrs 30; NB. *naγan* L 610, G 19ᵇ, D 122 Brot. *nagan-pač* Mrs 29 „Bäcker". — phlv., np., kurd. *nān* (so auch als LW. im Bal.); dagegen PD. minǰ. *naγan* To. 63.

250. *nak'* G 15ᵃ, D 122 Grossmutter; alte Frau. — aw. *nyākē* „Grossmutter" f. zu *nyāka*; afγ. *niyā*.

251. *namāš* G 23ᵃ, D 123, *nawāš* Lew. 2. 2, 4 Gebet, Morgengebet. *n. k'anaγ* G 24. 32 beten. — *nawāšī* D 123 morgen, wtl. „zur Gebetszeit". — sskr. *námas*; aw. *nemō*; phlv., np. *namāz*; kurd. *nümī*, *nümīž*; afγ. *nmūnj*.

252. *namb* P, Mrs 33 Tau, Nebel (*nambī* D 123 fresh feeling in the air after rain). — aw. vgl. *nāmya*; np. *nam*; kurd. *nem*, *nemī*; afγ. *nam*.

253. *naryān* C 26ᵇ 1; NB. L 610 (*-an*), G 17ᵇ, D 122, Lew. DK 17 Hengst, Pferd überh. — von *nar* „männlich" D 122 = sskr. *nárya*; aw. *nairya*; phlv., np. *nar*; kurd. *ner*; oss. *näl*. Die „Stute" ist *mādyān*.

254. *našār* G 15ᵃ Frau des Sohnes, Neffen oder Bruders. — sskr. *snuṣā́*; oss. *nost'ä*, *nvost'ä* 204; afγ. *nžōr*.

255. *navāsaγ* G 15ᵇ, 28, D 123 Enkel, Enkelin. — np. *nawāsa*. Vgl. sskr. *nápāt*; aw. *napāt*; altp. *napā*; np. *nawā*, *nawāda*, *nabīra*; kurd. *nevī*; afγ. *nwasai* und *nmasai*. Die Form *navāsaγ* scheint ein **napāϑraka* vorauszusetzen.

256. *nazīk* Mrs 21, 41, A 67ᵇ; NB. *nazīχ* oder *nazī* D 122, HR 97. 5 nahe. adv. *nazīkā* M 107. — sskr. *nédiṣṭha*; aw. *nazda*, *nazdišta*; phlv. *nazdīk*; np. *nazd*, *nazdīk*; kurd. *nezīk*, *nizūk*; PD. sar. *nizd*; afγ. *nižde*.

257. *nākun* P, Mrs 41, B 49ᵃ oder *nāhun* P, Pjg.-D. A 139ᵇ, Mss. 394; NB. *nāχun* L 611ᵃ, D 121 Nagel (am Finger oder der Zehe). — sskr. *nakhá*; phlv., np. *nāχun*; kurd. *neinūk*; afγ. *nūk*.

Digitized by Google

258. *nākū* P. A 114^a, B 49^a; NB. *nāχō* L 611^a, G 15^b, D 121 Oheim (Vatersbruder). *nāχō-zāχt* („Sohn des Oheims") G 28, D 121 Vetter; *nāχū-zāl* („Frau des Oheims") Lew. DK 6 Tante. — aw., altp. *nyāka*; phlv. *nyāk* „Grossvater" oder „Onkel" (West, Gloss. z. Mkh.); np. *niyā*.

259. *nāpag* Mrs 41 oder *nāfag* P. A 32^b, B 49^a; NB. *nāfaγ* D 121 Nabel. — sskr. *nābhi*; phlv. *nāfak*; np. *nāf*, *nāfa*; g. *nāfk*; kurd. *nāw*; oss. d. *naffä*; afγ. *nū*, *nūm*.

260. *nāraγ* D 121 seufzen, stöhnen. pp. *nāriϑa*. — phlv. *nālān* (Haug und West, Gl. zum AV. S. 228); np. *nālīdan*; kurd. *nālīn*.

261. *nibīsag* Mrs 50, M 98 schreiben. aor. *nibisīt*; pp. *nibišta*. Davon *nimišta* oder *novišta kanag* P. dass. — aw. | *pis* + *ni* (sskr. *piš*, *pinšati*); altp. *ni-piš*; phlv. *nipištan*; np. *niwištan*, *nibištan*, *nuwištan*; kurd. *niwīsīn*.

262. *nigōšaγ* oder *niγōšaγ* D 123 hören, horchen, lauschen. pp. *nigōšt'a*. — aw. *guš*; phlv. *nyōšītan*; np. *niyōšīdan*; afγ. *nywatal*.

263. *nikāh* (oder *na-*) C 29^b 3; NB. G 48. 5. 7 Aufmerksamkeit, Achtsamkeit. *n. kanag* oder *dārag* aufmerken, acht geben. — | *kas* „schauen". phlv. *nikās*; np. *nigāh*; kurd. *nekā*.

264. *nindag* P, M 95, 97; NB. *nindaγ* G 14, G 123 sich setzen, sich niederlassen; sitzen, wohnen, verweilen. aor. *anindīn*, 3. s. *nindīt*; imp. *nind*; pp. *ništa*. — *ēr nindaγ* D 46 niedersitzen. — kaus. *ništainaγ* D 123 sich setzen lassen; ausbreiten, ausdehnen. — sskr. | *sad*, *sīdati*, aw. *had*, *hiδaiti* mit *ni*; phlv., np. *nišastan*, *nišīnam*; kurd. *nišīn*; KD *ō-čīn*, *hō-čīn*, *hō-nig*, *hé-niñg*. Sh. 200—201.

265. *niyām* D 124; *niyāmig* C 27^b 13 oder *niyāmaγ* D 124 in der Mitte befindlich, der mittlere. adv. *niyāma* D 124, *niāmā* Mrs 40 oder *niyānwān* G 5, D 124, Lew. 1. 9 in der Mitte, in. — sskr. *madhyama*; aw. *maiδya* und *maiδyāna*; phlv., np. *miyān*; kurd. *maiyān*; oss. d. *mēdäg*, t. *midäg*; PD. waχ. *maδung*, š. *medena*, sar. *maδün*; afγ. *manj*, *miyanj*. Zum Uebergang von anl. *m* in *n* vgl. d. f.

266. *nēwag* P Frucht. — phlv. *mēwak*; np., kurd. *mēwa*; PD. yidgah *mēwa*. Vgl. sskr. | *mīv* = *piv* „schwellen, strotzen".

267. *nēmag* P Richtung, Seite. *nēmaγ* P. Mrs 21, M 107, C 26^b 11; nb. *nēmyā* G 21^a, D 125 in irgend einer Richtung, hin — zu, — wärts. — Vgl. aw. *naēma* in der Bed. „Richtung, Seite"; np. *nēma*.

268. *nēmag* P. Mrs 31; NB. *nēmaγ* D 125 oder *nēwaγ* L 610^a Butter. — Interessant! Gehört zu sangl. *nēmič* To. PD. 65; kurd. *niwišk*, *niwik*.

269. *nēmrōč* A 85^b oder *nērmōč* M 121; NB. *nērmōš* G 21^b, Lew. 10. 12 Mittag. Gegens. *nēm-šap*, nb. *nēm-šaf* Mitternacht. — von *nēm* (= aw. *naēma*, phlv., np. *nēm*, kurd. *nīw*) — *rōč*, phlv., np. *nēmrōz*, kurd. *nīwrōz*; afγ. *nīma-wraj*. Vgl. auch vd. 4. 45 *naēmē asnąm naēmē xšafnō*. Geldner, Stud. z. Avesta I S. 160.

Digitized by Google

270. *nū* M 107, *nūn* P, A 99^{b}, B 49^{a} oder *nī* M 107; NB. L 612^{b}, G 26^{a}, D 124, *nīn* P jetzt, nun. — sskr. *nūn-am*; aw. vgl. *nūr-em* (= oss. d. *nur*, t. *nịr*); phlv. *nūn*; np. *nūn*, *kanūn*, *aknūn*.

271. *nōd* P; NB. *nōδ* L 611^{b}, D 123 leichtes Gewölk, Nebel, Regenwolken, Regen. — ?aw. *snaoδa*.

272. *nōk* P, Mrs 41; NB. *nōχ* G 23^{b}, D 123 neu. Adv. *nōk* M 105 von neuem, wieder; *nōχī* G 45. 22 kürzlich, neulich. — sskr. *náva*; aw. *nava*; phlv. *nōk*; np. *naw*, *nō*; kurd. *nū*, *nau*; oss. t. *nvog*; PD. š. *nau*, sar. *nū*); afγ. *nawai*. Ich stelle auch nb. *nōχ* L 611^{b}, G 23^{b}, 25^{b} „Mond" hieher. Urspr. wohl „Neumond".

273. *nauχ* NB. D 123 oder *nōχ* Lew. DK 28 Braut. — Pott, Etym. Forsch. IV. 682. Urspr. „junges Mädchen". Vgl. kurd. *lau* „junger Mann"; afγ. *nāwē* „Braut".

P.

274. *pa* P, M 112; NB. *pʻa* D 54, HR 123^{a} auf, für, zu, bei, unter. *pʻa-waϑān* D 54 „among themselves". — *pʻa-čʻī* Lew. 2. 27, G 31. 30 etc. warum? weswegen? — sskr. *úpa*; aw. *upa*; altp. *upā*; päz. *pa*; np. *ba*; kurd. *be* (ältere Ausspr. *pe*); oss. *fa-*, *fä-* (?); PD. *pa*; afγ. *pa*.

275. *pač* offen in *čam-pač* A 87^{b} „mit offenen Augen"; ferner in Verb. mit Verb. *pač kanag* P, Mrs 42, A 95^{a} „öffnen, losmachen"; *p. girag* Mrs 46 „wegnehmen". — sskr. *ápānc*; aw. *apāš*; phlv. *awāz*; np. *wāz*, *bāz* (vgl. *bāz kardan* „öffnen", *rū-bāz* „offenen Angesichtes, entschleiert"); kurd. *wāžī*, *vāžī*. Auch nb. *pʻāš-pʻāδ* „barfuss" D 55 gehört hieher. Zu *apānc* stellt man mit Recht auch aw. *apāχtara*, phlv. *awāχtar*, np. *bāχtar*, während die Trennung in *apa-aχtara*, an der noch Bang (BB. 15. 317) festhält, aufgegeben werden muss.

276. *pačag* Mrs 32, M 94, A 72^{a} (*fa-*); NB. *pʻašaγ* G 12, D 57, HR 121^{b} kochen, braten, backen. aor. *pačīt*; imp. *pač*; pp. *patka*, Pjg.-D. A 139^{a} *pahta*. — kaus. *pʻašēnaγ* HR 122^{a}. — sskr. *pac*, *pácati*; aw. *pač*; phlv., np. *puχtan*, *pazam*, k. np. *pazānīdan*; kurd. *pātin*, imp. *bepīž*; oss. d. *ficun*, t. *fịcịn* (doch vgl. Hü. 291); PD. waχ. *pōč-am*, sar. *pêz-am*; afγ. *paχawul*.

277. *pad* P Fussspur, Fusstapfen. Ganz wie *rand* (L. W. a. d. Si.) gebraucht. — *padā* P, Mrs 47, M 107^{b}, A 125^{b}; NB. *pʻaδā* D 56, Lew. 17. 27 etc. hinter, nach; später, hinterher, nachher (auch *pʻaδī* D 56). — sskr. *padá*; aw. *paδa*; np. *pai*; kurd. *pei*; oss. t. *fäd*; PD. waχ. *poδ*; afγ. *pal*. Davon auch bal. *pʻaδēaγ* G 13 oder *pʻaδāγaγ* HR 122^{a}, pp. *pʻaδāϑō* oder *pʻaδāsō* „eilen, laufen" = *pad-dēag*.

278. *padīānk* P Leiter. — Vom vor. Vgl. kurd. *peiān* „Stufen einer Treppe"; np. *pāya*.

279. *pahlī* P; NB. G 16^{a}, D 57, HR 123^{a} Rippe. — phlv., np. *pahlū* (vgl. bal. *pʻalarā* in der Richtung nach, auf der Seite von G 21^{a}, HR 115^{a}, z. B. *rāstēn*

Digitized by Google

p'alavā auf der rechten Seite D I. 14); māz. *pālī*, gil. *pālū*; KD *pahlī*; afγ. *palan*.

280. *p'ajyā* oder *p'ajī* D 55, HR 121ᵃ zusammen mit, in Begleitung von, zugleich mit. Gew. m. *gō*; z. B. *gō mā p'ajyā* „mit uns" G 57. 4. — Aus *pa* + *jā* „Ort, Platz". Vgl. np. *bajā*. Davon *pajʿāray* Mrs 43; nb. *p'ajyā* (*-jā*) *-āray* G 12 „untersuchen, erkennen". Vgl. np. *bajā āwardan*.

281. *p'akar* D 54, G 31. 27 u. s. w. dienlich, nützlich, notwendig. — Steht wohl für *p'a-kār* = np. *bakār* (vgl. sskr. *upakāra*), wie auch C 31ᵇ 6 *pakār* sich geschrieben findet: *har wahdē ki tarārā mārā pakār bi-bēt* „so oft du uns brauchst".

282. *pant-dēag* Mrs 18 belehren, unterrichten. — Wtl. „Ratschläge erteilen" von *pant* = phlv., np. *pand*; oss. *fänd*.

283. *par* P, Mrs 21, 35, M 112; NB. *p'ar* D 56 auf, zu, für, über, mit, in Bezug auf. *par-ča* P, Mrs 49 oder *par-či* (*-čī*, *-čiā*) M 110; nb. *p'ar-č'ī* D 56 weswegen? warum? in Bezug worauf? — sskr. *upári*; aw. *upairi*; altp. *upariy*; phlv. *awar*; np. *abar*, *bar*; kurd. *ber*; oss. *far*; PD. waχ. sar. *war-*; afγ. *prē-*. Vgl. die Bem. u. d. W. *gvar!* Bei D 45 findet sich auch die Form *awar* angegeben.

284. *paran-* drüber hinaus gehend in *param-pōšī* P, M 120, B 38ᵇ „in drei Tagen, über-übermorgen" und *paran-dōšī* P, M 120, nb. *p'-* G 20 „vor zwei Nächten, vorgestern". Vgl. *pōšī* und *dōšī*. — Zu sskr. *parás*; aw. *parō*; oss. *far-* (Hü. 274. 1) zu stellen. np. *paran*, *parandōš*; afγ. *parūn*.

285. *parērī* P oder *pairērī* M 119 (auch *pairī*); NB. *p'airī* D 58, HR 122ᵇ (*-in*) vorgestern. — aus aw. **parō-ayara*; phlv., np. *parīr*; kurd. *pierīč* (H.-Sch., ZDMG. 38. 56) oder *per* (Justi, K. Gr. S. 160, Nr. 148).

286. *pas* P (A 40ᵇ *fas*); NB. *p'as* D 56 Kleinvieh. *siyāhīn pas* = Ziege, *ispētīn pas* = Schaf P. — sskr. *paśú*; aw. *pasu*; kurd. *pez*; oss. d. *fus*, t. *fis*; PD. waχ. *pus*, *pos*, sar. *piés*, *pės* „Schaf"; afγ. *psa*.

287. *paš*, kompar. *paštara* P später, nachmals; *paštarē* Mrs 20. 21 nach (von der Zeit). — *paš kapay* P bleiben, übrig bleiben. — aw. *pasča*; altp. *pasā*; phlv., np. *pas*; kurd. *pāšī*; oss. d. *fastäge*, t. *fästag*; KD *pes*, *peš*, *peč*; afγ. *pas*.

288. *pataγ* Lew. 6. 35, 37 abhauen, abschneiden. imp. *pat*. — oss. *fadun* = arm. *hat-anem*, Hü. 268.

289. *patan* Mrs 30. A 75ᵇ (*f-*) breit. — aw. *paϑana*; phlv., np. *pahan*; kurd. *pān*; oss. d. *fat'an*, t. *fät'ān*; KD *pēn*, *pahān*, *pan*; afγ. *plan*.

290. *pāčin* P, M 27, A 51ᵃ; NB. *p'āšin* L 610, G 17ᵃ (*-an*), HR 122ᵇ Ziegenbock, bes. männliche wilde Ziege (auch *kōhī pāčin*). — phlv. *pāčin*; np. *pāzan*.

291. *pād* P, Mrs 39, 34, A 33ᵃ; NB. *p'āð* L 611ᵇ, D 54 oder *p'āz* G 16ᵃ Fuss, Bein. — sskr. *páda*; aw. *pāδa*; phlv. *pāi*; np. *pāi*, *pā*; kurd. *pāi*. Vgl. *pad*.

Digitized by Google

Zusammensetzungen mit *pād*, *p'āδ*:

pāda-dil **P Fusssohle. —** ***p'āδ-guzār*** **D 54, HR 121[b] Schuhe. —** ***pāda-muč*** **P; nb.** ***p'āδ-muč'*** **D 54 Knöchel (am Fusse). —** ***p'āδ-murdān*** **(oder** ***-ānay*****) D 54—55 Zehen. —** ***p'āδ-p'ušt*** **D 54 Rücken des Fusses, Rist.**

292. ***pālāyag*** M 104; NB. ***pālēnay*** D 53 seihen, worfeln, reinigen. aor. *pālāyīt*; pp. *pālāta*. — päz. *pālīdan* oder *pālāīdan* (West, Gl. zum Shik. g.); np. *pālūdan*, *pālīdan*, *pālāyīdan*; kurd. *pālāndin*, *pālīn*.

293. ***pārī*** A 108[b]; NB. ***p'ārī*** D 55 voriges Jahr. — np., kurd. *pār*; oss. d. *fārä*, t. *faron*; PD. waχ. *pard*, sar. *parwus*; afγ. *parōs-*. Justi (JJ. u. d. W.) und Tomaschek (PD. 19) vergleichen sskr. *parut*.

294. ***pir-*** um — herum in *pir-dēag* A 106[b] oder *pir-kanag* Mrs 17, A 106[b] herumlegen, umlegen, anziehen. — sskr. *pári* (*pari-dhā*); altp. *pariy*; phlv. *pir-āmūn*; np. *par-*; kurd., KD *per-*; PD. *par-*, *pri-*.

295. ***pis*** nach, später, weiter, über — hinaus in *pis-parampōšī* heute über 4 Tage (wtl. „nach dem überübermorgigen Tage“). *pis-parandōšī* heute vor 3 Nächten M 120, P. Vgl. Nr. 284. *pis-pairī* M 119; nb. *p'is-p'ērī* G 20[a] oder *p'.-p'airī* D 56, HR 123[a] (*-īn*) heute vor drei Tagen. Dafür auch *pištī-parampōšī*, *pišta-pairī* P. — S. *paš*.

296. ***pit*** P, Mrs 34 (A 68[b]: *fit*; Pjg.-D. A 137[b] *fis*): NB. ***p'is*** G 15[b], HR 121[b] oder ***p'iϑ*** D 55, Lew. 14. 11 Vater. — sskr. *pitṛ́*; aw. *pitare*; altp. *pitar*; phlv. *pit*; np. *padar*; kurd. *pier*, zaza *pī*; oss. d. *fidä*, t. *fid*; PD. sar. *pid*, š. *ped*; KD *pei*; afγ. *plār*.

297. ***p'izāday*** NB. D 56 Stiefsohn. — Steht für *p'iϑ-zāday* „Sohn des Vaters“ d. h. des Hausvaters, nicht aber zugleich der Hausfrau.

298. ***pīg*** Mrs 34, B 48[a]; NB. ***p'īγ*** D 59 Fett. — sskr. *pī́vas*; aw. *pivō*; phlv., np. *pīh* (päz. *pēγ* bei West, Gloss. z. Shik. g.); kurd. *pīū* „Talg“ (H.-Sch., ZDMG. 38. 57); oss. d. *fiu*, t. *fiw* „Fett, Speck“; PD. waχ. *pīχ* „Bestmilch“.

299. ***pīmāz*** P, Mrs 41, 57. A 39[b] (*f-*); NB. ***p'īmāz*** G 27[b], D 59 Zwiebel. — phlv., np., afγ. *piyāz*; kurd. *pīwāz* (Jaba: *pīvāz*); KD *piyōz* und *pigōz*.

300. ***pīruk*** P, A 114[a]; NB. ***p'īruk*** G 15[b], D 58, HR 122[b] Grossvater. — Von *pīr* (phlv., np., kurd. ebenso) „alt“. kurd. zaza *pīrik* „Grossvater“.

301. ***p'ēδ*** oder ***p'ēδān*** NB. D 58 hier, hierher, hierhin. *p'ēδān p'ōδān k'anay* Lew. DK 27 oder *p'ēzān p'ōzān k'.* HR 87. 6 v. u. Ausflüchte gebrauchen, zögern; wtl. „hierhin, dorthin machen“. — Aus *pa* + *idā*, *aidā*; *p'ōδ* „dorthin“ aus *pa* + *ōdā*.

302. ***pēš*** P; NB. ***p'ēš*** oder ***p'ēšā*** D 59 zuerst, zuvor. *p'ēšī* D 59 der erste, frühere. *pēštar* P, *pēštir* oder *-rā* M 108 zuvor, eher. — aw. *paitiš* (de Lagarde, Beitr. 50; pers. Stud. 74); altp. *patiš*; phlv., np. *pēš*; kurd. *pīš*; PD. waχ. *patš-*, *pitš-*, sar. *pač*.

Digitized by Google

303. *prāh* P, Mrs 40; NB. *p'rāh* D 56 breit, weit. Davon *prāhī* P, nb. *p'rāhī* oder *p'rahūð* D 56 Breite, Weite. — sskr. √*prath*; *práthas*; aw. *fraϑō*; phlv., np. *farāχ*, *farāχī*; kurd. *fereh*, *ferāh* (H.-Sch., ZDMG. 38. 77).

304. *p'usaγ* NB. D 56 Sohn (gew. wird *baća* gebraucht). — sskr. *putraká*, dim. zu *putrá* = aw., altp. *puϑra*; phlv. *pusr*, *pus*; np. *pusar*, *pūr*; samn. *pīr* (= *pūr*); kurd. *pes*, *pisir*; oss. d. *furt'*, t. *firt'*; PD. waχ. *pōtr*, sar. *pōc*, š. *puc*, minj. *pūr*. Vgl. Bartholomae, BB. 9. 129 ff.

305. *prušag* P, M 99, A 70[b]; NB. *p'rušaγ* D 56, HR 122[a] brechen, bersten intr., (von einem Heere) geschlagen werden, zersprengt werden. aor. *aprušin*; imp. *pruš*; pp. *prušta*, nb. *p'rušt'a*. — Das kaus. *prōšag* M 99, Mrs 38, A 70[b], Pjg.-D. A 135[a], 135[b] bed. tr. brechen, (ein Heer) schlagen, zersprengen. — Ich zerlege das Verb. in *pa* + *rušag*. Dieses setzt ein altir. **ruχš*, Fortbild. von *ruz* voraus = sskr. *ruj*, *rujáti* „zerbrechen". Aus den PD. (To. 135, 133) gehört hieher waχ. *rūzam*, sar. *raozam*, vielleicht auch š. *wa-raγ-am*, *w-ruχ-tam*, kaum np. *raχ*, *raχna* „Riss" wegen des a-Vokals.

306. *pūnzig* Mss. 396[a] oder *pīnz* P; NB. *p'īz* G 16[a] oder *p'īð* D 58 (? *p'īð*) Ferse. — sskr. *pārṣṇi*; aw. *pāšna*; phlv. *pāšnak*; np. *pāšina* oder *pāšīna*; kurd. *pāsūneh*, *pāneh*, *pānīeh* (H.-Sch., ZDMG. 38. 55), *pānī* (JJ. 73); PD. waχ. *pāšna*, sar. *puχnā*; afγ. *pūnda*.

307. *pūšī* P oder *pūnšī* Mrs 31 oder *pišī* Mss. 396[a] (*fiši* A 54[b]) Katze. — np. *pōšak* oder *pušak*; kurd. *pišik*, *pišīk*; auch (H.-Sch., ZDMG. 38. 56) *pīšik*, *pīšī*, *pišīleh*; PD. waχ., sar. *piš*, š. *paš*, yidgāh (Bi.) *piškoh*; afγ. *pišō*.

308. *pōšag* Mrs 18; NB. *p'ōšaγ* D 54 sich kleiden, sich anziehen. kaus., nb. *p'ōšenaγ* D 54 jem. bekleiden. *pōšāk* P, Mrs 29 Kleidung, Anzug. — np. *pōšīdan*, *pōšā*; afγ. *pōšal*, *pōšāk*.

309. *pōšī* oder *pōnšī* P, M 119, A 108[b] übermorgen. — Vgl. Nr. 284 und 295.

310. *pōz* P oder *pōnz* Mrs 41; NB. *p'ōnz* L 611[a], G 16[b], D 58, HR 121[b] Nase. — np. *pōz*; kurd. *pūz*, *pōz*, *bōz* (JJ. 59; H.-Sch., ZDMG. 38. 56); PD. sangl. *fuzik*, minj. *foska*, yidgāh (Bi.) *fiskoh*; afγ. *pōza*. oss. d. *finje*, t. *finj* wäre nach Hū. 286 davon zu trennen.

R.

311. *ramag* P, B 47[b]; NB. *ramaγ* D 80, HR 130[b], G 17[a] Herde (von Schafen oder Ziegen). — phlv. *ramak*; np. *ram*, *rama*, *ramak*; afγ. *ramma*.

312. *randaγ* D 80 kämmen. — sskr. *rad*, *rádati* „kratzen, ritzen; eine Bahn vorschürfen, vorzeichnen"; phlv. *randītan* „kratzen, schaben" (AV. 79. 4 etc.); np. *randīdan*; kurd. *renīn*. Die Bed. von PD. waχ. *wa-rand-um* (To. 132—133) „ich führe" erinnert an das Sanskrit.

313. *rasag* P, Mrs 29, M 98, B 47[b]; NB. D 79 ankommen, anlangen, erreichen, finden. aor. *rasīt*; pp. *rasita*, nb. *rasiϑa*. — kaus. *rasānag* P oder

Digitized by Google

rasāinag M 90; nb. *rasainaγ* D 79 ankommen machen, überbringen, übermitteln; einholen, erreichen. — aw. √*rās*; altp. √*ras*; phlv. *rasītan*; np. *rasīdan*; PD. waχ. *račam*, sar. *pačreχam* To. 133; afγ. *rasēdal*.

314. **rastar** P; NB. D 79. HR 130ᵃ wildes Tier, Jagdtier, Löwe. *siyāhīn rastar* D 79 „Wildschwein". — Vgl. sskr. √*arš* „verletzen"

315. **riγaγ** D 81 (L 610ᶜ) cacare. — aw. *iri* = sskr. *ri* oder *rī*, *riṇā́ti* „laufen lassen"; phlv. *rītan*; np. *rīdan*; kurd. *rītin*; oss. t. *liin*.

316. **rēčag** P, M 97, A 88ᵇ; NB. *rīšaγ* G 13, D 81, HR 130ᵇ ausgiessen, wegwerfen, zerstreuen; (die Feinde) schlagen, besiegen (w. lat. fundere). aor. *arēčin*; imp. *rēč*; pp. *rētka*, nb. *riχtʿa*. — sskr. *ric*, *riṇákti*; aw. *irič*, *rič*, *raēčayeiti*; phlv., np. *rēχtan*; kurd. *rētin*; oss. d. *lējun*, t. *lījin*. Die entsprechenden Formen in den PD. To. 134—135 bedeuten „müde sein, zurückbleiben, verweilen".

317. **rēk** P, M 30, A 57ᵇ, B 47ᵇ; NB. *rēχ* D 81, HR 130ᵃ Sand, sandige Stelle, Sandhügel. — verw. mit dem vor. np. *rēk*; kurd. *rīk*, *rih*; afγ. *rēg*.

318. **rēsag** M 98; NB. *rēsaγ* D 81 spinnen, flechten. aor. *rēsīt*; imp. *rēs*; pp. *rista*, nb. *rēštʿa*. — Vgl. *brēsag*. — sskr. *riš* „rupfen, zerren"; np. *rēsīdan*, *rištan*. S. auch *brēsag*.

319. **rudag** M 96; NB. *rudaγ* D 79 wachsen, keimen, gedeihen, sprossen. aor. *rudīt*; pp. *rusta*, nb. *rustʿa*. kaus. *rōdīnag* Mrs 18, nb. *rōδainaγ* D 80 aufziehen, grossziehen. — sskr. √*rudh*, *rṓdhati* Rv. 8. 43. 6; *ruh*, *rṓhati*; aw. *rud*, *raoδeṇti*; phlv. *rustan*, *rōdītan*; np. *rustan*, *rōyīdan*.

320. **rumb** D 80 Lauf. Davon *rumbag* M 103, nb. *runbaγ* D 80, HR 130ᵇ eilen, laufen, davoneilen, entfliehen. aor. *rumbīt*; pp. *rumbita*, nb. *runbīsa*. Vgl. *tʿōlaγ runbāna runbāna yā rūpʿask γārā āχtō rasita* „ein Schakal kam in eiligster Flucht zu der Höhle eines Fuchses" HR 89. 4—5. — Vielleicht gehört hieher aw. *ruma* „in raschem Laufe" yt. 17. 12. np. *ram*, *ramīdan*.

321. **runag** M 97, A 79ᵇ, B 47ᵇ; NB. *runaγ* D 80, HR 130ᵇ (*ū*) ernten. aor. *runīt*; pp. *ruta*, nb. *ruϑa*. — sskr. *lū*, *lunā́ti*; PD. waχ. *wa-rūnam*; waχ. *rut*, sar. *rūt* „Jätung des Unkrautes" To. 135.

322. **rōag** P, A 65ᵃ oder **rovag** M 96; NB. *ravaγ* D 81, G 13, HR 130ᵇ gehen. aor. *arōdn*, *arēīn*, 3. s. *rowt*; imp. *rō*; pp. *šuta*, *šut*, *šu*; nb. *šuδā*, *šuϑa*. — aw. √*rap* und √*šu*, *šavaitē* = sskr. *cyu*, *cyávatē*; altp. *šiyu*, *ašiyavam*; phlv. *raftan*; np. *raftan*, *rawad* und *šudan*, *šavad*; kurd. *rewīn* und *čien*, *di-čim*; oss. d. t. *cäun*; PD. waχ. *wa-refsam*, sar. *wa-rāfsam* und waχ. *wa-čauam*, sar. *wa-čewsam*, š. *wi-žawam*. To. 133 und 152.

Zusammensetzungen mit *rōag*:

dar rōag A 150ᵇ; Lew. 14. 2 herauskommen, entkommen. — *ēr ravaγ* nb. D 46 hinabkommen. — *māñ ravaγ* nb. D 115 hineingehen, eintreten. — *pāda rōag* P, A 124ᵃ gehen, zu Fuss gehen.

Digitized by Google

323. *rōbā* P, Mrs 35, 58; NB. *rōp'ask* G 18ᵇ, D 80, HR 130ᵇ Fuchs. — Das sb. ist LW. — sskr. *lōpāka* und *lōpāśá*; aw. *raopiš*; phlv. *rōbās*; np. *rūbāh*; g. *rūwās*; kurd. *rōuwi*; oss. d. *robas*, t. *rūbas*; PD. sar. *rapc*.

324. *rōč* P, Mrs 33, 46, B 47ᵇ; NB. *rōš* L 610, G 21ᵇ, D 80 Tag, Tageslicht, Sonne. *ē rōč* diesen Tag, heute A 108ᵇ. — *rōč šutag* es ist Tag geworden A 86ᵃ. — Von aw. √*ruč* = sskr. *ruc*. sskr. *rōciḥ*; aw. *raočō*; altp. *raučah*; phlv. *rōč*; np. *rōz*; samn. *rū*; g. *rūž*; kurd. *rūž*; afγ. *wraj*. Bal. *rōšanī* „Licht, Helle" P und *rōšanāī* „Morgendämmerung" P, die zu aw. *raoχšna* gehören, sind aus dem Np. entlehnt. Die Nbf. *rō* = *rōš* findet sich D 80, HR 131ᵃ (*har-rō* Tag für Tag).

Zusammensetzungen mit *rōč*:

rōš-āsān Sonnenaufgang, *rōš-ēr-šuð* Sonnenuntergang nb. D 41, 80, HR 130ᵃ. — *rōš-tikā* früh am Morgen G 25ᵇ, D 80, Lew. 8. 2, HR 130ᵃ. — *rōžgir* nb. Sonnenfinsternis D 80. Vgl. *māgir*.

325. *rōd* P, Mrs 32, A 57ᵇ, B 47ᵇ Kupfer. — sskr. *lōhá* „rötlich; Kupfer"; aw. gehört vielleicht *raoiδita* Epith. zu *aži* „Schlange" hieher (auch sskr. *lōhita* kann geradezu „Schlange" bedeuten); np. *rōī*.

326. *rōð* D 80 Steilufer eines Stromes oder Giessbaches. — sskr. *rṓdhaḥ* „Erdaufwurf, steiles Ufer".

327. *rōgan* P oder *rōgun* Mrs 55; NB. *rōγan* D 81 oder *rōγin* G 19ᵇ zerlassene Butter, Oel, Fett. — aw. *raoγna*; phlv. *rōkan*; pāz. *rōgan*; np. *rōγan*; kurd. *rūn*; PD. waχ. *rúγn* oder *róγün*, minǰ. *roγún*, sangl. *rōγ*, sar. *raun*.

328. *rō-kanag* Mrs 17 oder *rōk-kanag* P; NB. *rō k'anaγ* D 81, G 13, HR 130ᵇ oder *rōχ-k'anaγ* HR 130ᵇ anzünden (eine Lampe oder ein Feuer). — *rōχ bēaγ* angezündet sein, brennen, leuchten. z. B. *ās rōχ bīϑa* „das Feuer brannte" Lew. 10. 4. — von *rōk* (√*ruč*) „leuchtend, hell, brennend" + *kanag*. Vgl. *ās-rōχ* u. d. W. *ās*.

329. *rōpag* M 98 fegen, kehren. aor. *rōpit*; pp. *rupta*. — np. *ruftan*, *rūbad*.

330. *rōt* B 47ᵇ Fluss. — aw. vgl. *raoδaya*; altp. *rauta*; phlv. *rōt*; np. *rōd*; kurd. zaza *rō*.

331. *rōϑ* L 611ᶜ, D 80 oder *rōs* G 16ᵃ, HR 130ᵃ Eingeweide. — np. *rūda*; kurd. *rouwī*. (JJ. wird aw. *urvata* verglichen); PD. sar. *raud*.

332. *rōtag* Mss. 396ᵇ Wurzel. — von √*rud* „wachsen". kurd. *rōt* „Gerte, Rute". JJ. u. d. W.

S.

333. *sak* P, Mrs 45, 46, 48; NB. D 87, HR 133ᵃ (*sak'īn*) hart, stark, fest; als adv. sehr P 28. 2; ebenso *sakyā*, *sak'yā* und *sakīyā* „sehr" G 23ᵃ, D 87, Lew. 17. 22. Vgl. *sak'yā bēaγ* stark werden, zunehmen HR 114. 4. — Vgl. sskr. √*śak*; phlv., np. *saχt*; yidgāh *sukt*. Abfall des Schlusskonson. wie bei *mar* = np. *mard* „Mann".

Digitized by Google

334. *sar* P, Mrs 37, A 32b; NB. *sayar* G 15b, D 87 (D 85 auch *sar*), HR 132b Kopf, Haupt; Spitze, Ende, Anfang. — *sar* ehe, bevor M 107. — *sarā* P, Mrs 21, 48, M 107, 108; nb. G 26b, D 86 vor, an der Spitze von; auf, an; über, oberhalb. — *sarā ērā* von oben nach unten, herab D 86. — *dō-sar* doppelt, *sai-sar* dreifach u. s. w. M 118. — sskr. *śiras*; aw. *sara*; phlv., np., kurd., afγ. *sar*; oss. *sār*; PD. waχ., sangl., minǰ. *sar*. Vgl. b. *sāriā* „vorher" P.

335. *sarand* P; NB. G 23b, HR 132a Kamm. — Ich zerlege das Wort in *sar* + *rand*. Vgl. *randay* „kämmen". In der Bed. „Pfad, Spur" ist *rand* (dav. auch *randā* „hinter jem. her") Lehnwort aus sindhi *randu*.

336. *sard* P, Mrs 42; NB. *sārtʿ* G 21b, D 84, HR 99. 13 kalt. — *sardī* Kälte B 46a. — aw. *sareta*; phlv. *sart*; np. *sard*; kurd. *sār*; oss. *sald* „Kälte" 219; PD. waχ. *sūr*; afγ. *sōṛ*.

337. *sarǰah* G 24. 1, D 86 oder *sarǰā* HR 132a Polster, Kopfkissen. — von *sar* + *ǰā*; wtl. „Platz für den Kopf". np. *sarǰā* hat andere Bed.

338. *sarēn* G 16a, D 86, HR 133a (L 611a: *sirīn*) Lenden, Hüften. P. hat *ϑrēn*. — *sarēn banday* die Lenden gürten, helfen, beistehen D 86, Lew. 7. 53. Dav. *sarēn bandī* Hilfe, Beistand D 86, HR 134a. — sskr. *śrōṇi*; aw. *sraoni*; np. *surūn*, *surīn*; PD. waχ. *šun*), sar. *χaun*.

339. *sāh* D 85, Lew. 15. 8 9 etc. Atem; Leben. Dav. *sāh zīray* D 85 Atem schöpfen, atmen. *sāh-dār* D 85 Haustier wie np. *ǰān-dār*. — sskr. *śvāsá*; afγ. *sāh*. gabri *šā* „Seufzer" ZDMG. 35. 402.

340. *sāig* Mrs 29; NB. *sāī* HR 132a oder *sāh* D 85 Decke, Bedachung; Schatten; Schattenbild, Abbild. — sskr. *chāyā́*; phlv. *sāyak*; np. *sāya*; kurd. *sī*, *sé*; PD. waχ. *sāyáh*, sar. *suyāh*.

341. *sāyag* A 118; NB. *sāinay* D 85 oder *sāyīnay* HR 133a scheeren, rasieren. aor. 2. s. *sāyī*; imp. *sā* z. B. *sarā sā* G 25a scheere mich!; pp. *sātak* (nb. *sāintʿa* oder *sāyīntʿa*). — zunächst (die Haare) abschneiden = sskr. *chā*, *chyáti*.

342. *sindag* P, M 97, A 112a; NB. *sinday* D 88 brechen, pflücken, spalten (C 29b 1). aor. *asindīn*, 3. s. *sindīt*; imp. *bisind*; pp. *sista*, nb. *sistʿa*. — sskr. *chid*, *chinátti*; aw. *sčid*, *sčindayeiti*; pāz. *škandan* (auch *sk-*), *škastan*; np. *šikastan*, imp. *šikan*; kurd. *šikastin*; oss. t. *südtʿin*, *sätʿtʿin* 221; PD. waχ. *šköndam*, š. *šʿčandam*, sar. *χččigam* To. 158.

343. *siyāh* P, Mss. 396b; NB. G 21a, D 89 (*syāh*); Lew. 6. 33 auch *siyāhay* schwarz. Uebertr. in Redensarten wie *āñ wasī dēm siyāh kʿusā* „er hat sich selbst geschändet" G 54. 14 (vgl. np. *siyāh kardan*); *siyāh bēay gō zālā* „Ehebruch treiben mit einem Weibe" G 55. 26. — sskr. *śyāvá*; aw. *syāva*; phlv., kurd., np. *siyāh*; samn. *sūah*; oss. d. *sau*; PD. waχ. *šū*, sangl. *šói*.

344. *sīh* D 91 oder *sī* Lew. 11. 7 Bratspiess D, Ladstock Lew. (In dieser Bed. D 91 *tufak-sīh*). — *sī-kārč* Mrs 52 langes, zweischneidiges Schwert

Digitized by Google

(wtl. „Spiessmesser"). — np. *sīχ*, von Vu. zu sskr. *śikhā* „Spitze" gestellt; kurd. vgl. *sīχī*, *sīχū* „Lunte"?

345. *sīkun* P, Mrs 43, 59; NB. *sīχun* D 90, Lew. 4. 1, 2; HR 133ᵃ Stachelschwein. — *sīkun-tīr* porcupine-quill D 90. Wtl. „St.'s Pfeil", wohl von dem Volksglauben, dass das St. seine Stacheln wie Pfeile abschnellt. — aw. *sukuruna*; np. *sīχūl*; g. *sīχur*; kurd. *sīχōr*; afγ. *škūnr*.

346. *sīna* A 32ᵇ oder *sīnā* Mrs 31; NB. *sīnaγ* L 611ᵇ oder *sēnaγ* D 90, HR 132ᵇ Brust. *sīna-band* Brustriemen der Pferde A 34ᵇ. Nach P bed. *sēnag* circle on a camels breast. — phlv. *sīnak*; np. *sīna*; kurd. *sīng*; PD. š. *siná* (hier „Gemüt, Empfindung").

347. *sīyaγ* NB. D 91, HR 133ᵃ schwellen. pp. *sīϑa* oder *sīsa*. — ?sskr. √*śvi*, *śvā*, *śváyati*. Vgl. das vor., sowie Nr. 339.

348. *srunbē* L 610ᶜ oder *surum* D 86 Huf. — aw. *srva* „Klaue, Horn"; phlv. *srūb*; np. *surū* oder *sarūn* „Horn", *sunb* oder *sum* „Huf"; kurd. *sim*; PD. waχ. sar. *süm*; afγ. *sum*.

349. *sučag* Mrs 31, M 95 (nach P *sūčag*); NB. *sušaγ* D 87 intr. brennen, in Brand stehen. aor. *sučīt*; pp. *sutka*, nb. *suχtʻa*. — V. der schw. Wz. Form, sskr. *śuc*, *śōcati*; aw. *suč*; phlv., np. *sūχtan*; kurd. *sōtin*; oss. d. *sōjun*, t. *sūjịn*; afγ. *swajawul* tr.; *swal* intr. Vgl. auch *sōčag*.

350. *suhr* A 34ᵃ; NB. D 89, HR 133ᵃ oder *sohr* P, Mrs 43; NB. G 21; auch *sūr* P rot, glühend (Lew. 11. 8). — *sohr-mār* eine Schlangenart, sehr giftig, beisst namentlich Kamele Mrs 63, A 52ᵃ. — *sohr-bād* P, A 101ᵇ N. einer Krankheit (nach P „Aussatz"). — sskr. *śukrá*; aw. *suχra*; phlv. *suχr*; np. *surχ*; g. *sur*; kurd. *sōr*; oss. d. *surχ*, t. *sịrχ*; PD. waχ. *sōkr*; afγ. *sūr*.

351. *sumb* P; D 87 Loch. *sumb janaγ* bohren D 87. — np. *sunb* „Loch", *sum* „Höhle". Vgl. d. folg.; kurd. *sūnb*, *sunb*.

352. *sumbag* M 95; NB. *sumbaγ* D 88 bohren; stechen (in der Seite). aor. *sunbīt*; pp. *subta* oder *sunbita*. — aw. **sup*, wie es in *sufra* vorliegt; phlv. *suftan*; np. *suftan* und *sunbīdan*; kurd. *sōntīn*.

353. *sunaγ* D Vᵈ 111 hören; pp. *sunitʻa*. — sskr. *śru*, *śṛṇōti*; aw. *sru*, *surunaoiti*; phlv. *srūtan*; np. *šunūdan*.

354. *surušk* P; NB. *sarōš* G 16ᵇ, D 87, HR 132ᵇ oder *šarōš* L 610ᶜ Ellbogen. Vgl. PD. š. *čerost* To. 53.

355. *surup* P, *-uf* A 34ᵃ Blei. — aw. *sru*; np. *surb*, *usrub*; kurd. *sirift*.

356. *sūčin* P, A 98ᵃ oder *sīčīn* P; NB. *sīšin* D 90, *šīšan* HR 134ᵇ oder *šīšīn* L 611ᶜ, Lew. 2. 16 Nadel. — phlv. *sūčan*; np. *sūzan*; kurd. *šūžin*; oss. d. *sōjıne*, t. *sujin*; PD. waχ. *sic*, sar. *sīc*; vgl. aw. *sūka*. sskr. *śūka* bed. auch „Stachel eines Insekts".

357. *sūt* P, A 119ᵃ oder *sīt* P, Mrs 48 (NB. *sūd* D 88 ist Lehnwort) Nutzen, Vorteil, Zins. — aw. √*su* „nützen". phlv. *sūt*; np. *sūd*.

Digitized by Google

358. *sōčag* P, Mrs 31, M 95; NB. *sōšaγ* D 88, HR 132[b] trans. brennen. aor. *asōčin*, imp. *bisōč*, pp. *sōtka*, *sōhta*, nb. *sōχta*. — Von der st. F. d. √*suč*. Vgl. sskr. *śōcáyati*; aw. *saočayaṯ*, *saokeñta*. Vgl. *sučag*. Das Bal. hat die Unterscheidung zw. st. und schw. Wzl.-Form und im Zusammenhang damit zw. trans. und intr. Bed. erhalten!

359. *saugind* oder *sōgind* P; NB. *sauγan* D 88 oder *suχan* Lew. 6. 6 Eid, Schwur. *saugind varag* P einen Eid leisten (trinken); *sauγan zīraγ* D 89 oder *saugind kanag* Pjg.-D. A 156[a] oder *suχan dēaγ* Lew. 6. 10 (14. 6: *s. k'anaγ*) schwören. — aw. *saokeñta* vd. 4. 54; np. *saugand* (mit *χwardan* oder *dādan*); kurd. *sond* (m. *χwarīn*).

Š.

360. *ša-* Präfix, Ueberrest einer Präpos., etwa = aw. *aiwiš*. Vgl. de Lagarde, pers. Stud. 74.

361. *šamušag* Mrs 35 oder *šamōšag* M 102; NB. *-aγ* D 93, HR 134[b] vergessen. aor. *šamōšit*; pp. *šamušta*, nb. *-t'a*. — Von *ša-* + *mušag*, das ich zu sskr. √*mṛṣ*, *mṛṣyati*, *márṣati* stelle; np. *farā-muš*, *farā-mušt*, *farā-mūš*.

362. *šap* P, M 121, B 47[b]; NB. *šaf* L 610, G 21[b], D 92, HR 134[b] Nacht. *šap-čar* P (*čap-čal* Mrs 61) Fledermaus; wtl. „bei Nacht weidend, d. h. auf Nahrung ausgehend". *šaf-čirāγ* D 92 Leuchtkäfer; wtl. „Nachtleuchte". — sskr. *kṣáp*; aw. *χšap*, *χšapan*; altp. *χšapa-vā* „des Nachts"; phlv. *šap*; np. *šab*; kurd. *šew*; oss. d. *aχsawa*, t. *äχsäw*; PD. waχ. *šub*, š. *šab*, sar. *χ̌āb*, minǰ. *χšawa*, yidgāh (Bi.) *kšowoh*; afγ. *špa*.

363. *šaštaγ* G 13; HR 134[a] oder *šastaγ* D 92 (NB.) senden, schicken. pp. *ša-štāsā* oder *šastāϑa*. — Von *ša-* und √*stā*. Vgl. np. *firistādan*; afγ. *āstawul*.

364. *šavaškaγ* D, NB. D 93, HR 103. 8 oder *šōškaγ* G 13 verkaufen. pp. *ša-waχt'a*. — S. Nr. 360. Vgl. np. *firūχtan*, *firūš*; samn. *be-bīrūšīān*; kurd. *frukhsiun*, *ferūšim*, vgl. Justi, Nr. 7; afγ. *prōlal*, *prōwul*.

365. *šawā* oder *š. ā* NB. D 91, 93, HR 134[a] Pron. d. 2. pers. pl. ihr. dat. akk. *šawār*, *šār*. — Dies die echt bal. Form. SB. *šumā* P, M ist aus dem Np. entlehnt. sskr. *yūyám*, *yuṣmā́n* etc.; aw. *yūžem*, *χšmaibyā*, *χšmaṯ* etc.; pāz., np. *šumā*; oss. t. *smaχ*, d. *sumaχ*; PD. š. *tamā*, sar. *tamáš*; KD *šumō*, *šūmā*. — Auch bal. *šawāīγ*, *šawāī*, *šāī* „euer".

366. *šānug* Mrs 32 Pferdestriegel (curry-comb). — np. *šāna*.

367. *šipānk* Mrs 45; NB. *šawānk'* G 17[a], HR 134[b] oder *šafānk'* D 92 Hirte. Schaf- oder Ziegenhirt. — Von *ša-* + √*pā*. phlv. *šapān*; np. *šabān*; kurd. *šiwān*; PD. waχ. *špūn*, *šūpūn*; afγ. *špūn*.

368. *šīr* P, A 34[b]; NB. L 610[a], G 19[b], D 94, HR 134[a] Milch. — sskr. *kṣīrá*; aw. *χšīra*; phlv., np., kurd. *šīr*; oss. d. *äχsir*, t. *äχsir*; PD. minǰ. *χšīr*.

Digitized by Google

Zusammensetzungen mit *šīr:*

šīr-dēōχ nb. D 94 Milch gebend, Milchkuh. — *šīr-dōšōχ* D 94 Melker (s. *dōšag*). — *šīr-vār* D 94 Milch trinkend d. i. Säugling.

369. *šīšag* P, Mrs 30, A 59ᵇ, B 47ᵇ Glas, Flasche — np. *šīša*; kurd. *šūša* oder *šīša*; afγ. *šīša*.

370. *šēp-mār* Mrs 62 eine Schlangenart, 3 Fuss lang und sehr behende. Eine Abart, *sitōk-mār* genannt (wtl. „Hüpfschlange" von *siṭag* M 101), bewegt sich springend vorwärts. — Von sskr. √*kṣip*, *kṣipáti* „schnellen" = aw. *χšvip*. Vgl. *χšvaēwa*, das als Epitheton zu *aži* gebraucht wird. np. *šap* „springend, schnell".

371. *šudīg* Mrs 37; NB. *šuδī* D 92, HR 135ᵃ, *šuδīγ* Lew. 3. 2 etc. oder *šuzī* G 22ᵃ hungerig. — aw. *šud* „hungern" = sskr. *kṣudh*, *kṣúdhyati*; *šuδa* = phlv. *šud* „Hunger" (auch im Bal. finden sich das Subst. *šuδ* L 611ᵇ und das Verb. *šuδaγ*, pp. *šust'a* D 92).

372. *šuδaγ* NB. D 92 sich waschen. S. *šōdag*.

373. *šōdag* P, Mrs 49, M 98, A 107ᵃ; NB. *šōδaγ* L 612ᵇ, D 93 oder *šōzaγ* G 13 waschen, reinigen, baden. aor. *ašōdīn*; imp. *šōd*; pp. *šušta* oder *šōdita*, nb. *šust'a* (D) oder *šušta* (G) — kaus. zu *šudag*. Vgl. Nr. 358. sskr. *śudh*, *śúdhyati*, k. *śōdháyati*; aw. *sud*; phlv., np. *šustan*, *šūyad*; kurd. *šūštin*.

T.

374. *tačag* P, M 97, A 106ᵃ; NB. *t'ašaγ* D 62 laufen, eilen; entfliehen. aor. *atačīn*; imp. *tač*; pp. *tačita* oder *tatka*, nb. *t'aχt'a*. — Vgl. *tāčag*. sskr. *tak*, *tákati* „dahinschiessen, stürzen"; aw. *tač*, *tačaiti*; phlv., np. *tāχtan*; oss. d. t. *t'aγd* „schnell", *t'ajin* „fliessen"; PD. waχ. *töč-am* „bewege mich, wechsle den Ort", *téi-am* „gehe", sar. *taj-am*, š. *tī-am*; afγ. *taštēdal*, *tašal*.

375. *tajēnag* M 104 spannen, dehnen. aor. *tajēnīt*; pp. *tajēnta*. — aw. *θanj*; oss. t. *t'injin* 249. Die Grdbed. ist wohl „ziehen". Im jüd. Pers. bedeutet daher das Wort *tanjīdan* „trinken", de Lagarde, pers. Stud. 73. Vgl. zu diesem Bedeutungsübergang np. *šarāb kašīdan*.

376. *t'am* NB. G 24ᵃ, D 62 versteckt, verborgen, im Hinterhalt. *t'am bīaγ* D 62 ein Hinterhalt, auf der Lauer liegen. — Vgl. np. *tam* in der Bedeut. „Hülle, Decke".

377. *tanak* P, Mrs 47, B 46ᵃ; NB. *t'anaχ* D 62 oder *t'anak'* HR 125ᵃ dünn. — sskr. *tanú*; np. *tanuk*; kurd. *tenik*; oss. d. t. *t'änäg*; PD. sar. *tanük*.

378. *tank* P; NB. *tank'* D 60 oder *tahank'* G 19ᵃ enge; Defilé, Gebirgspass. — phlv., np. *tang*; kurd. *tenk*; PD. waχ. *tang*, sar. *tong*; afγ. *tangayī*. Vgl. auch das bal. LW. *tang* P, Mrs 54; D 60 „Gürtel".

379. *tap* P, Mrs 34; NB. *t'ap* D 61 oder *t'ap'* HR 125ᵃ oder *t'af* D 62 Hitze, Glut; Fieber; Schmerz, Wunde. Davon nb. *t'afaγ* D 62 oder *tafsaγ*

Digitized by Google

Lew. 10. 14 heiss werden. kaus. *tafēnaγ* Lew. 11. 8 (pp. *tafēnϑa*) heiss machen, erhitzen. — sskr. √*tap*, *tápati*; aw. *tap*, *tāpayeiti* und *tafs* (np. *tafsīdan*). sskr. *tápas*; np. *tab*, *tāb*; samn. *tō*; kurd. *tāw*; oss. t. *t'äf*; PD. waχ. *an-daw*; afγ. *taba*.

380. ***tapar*** B 45ᵇ oder ***towār*** P; NB. ***t'afar*** D 62 oder ***tahfar*** G 17ᵃ Axt, Beil. — np. *tabar*, *tabr*, *tawar*; kurd. *tefer*, *tewir*; PD. waχ. *tipár*.

381. ***tarag*** P, M 105, B 46ᵇ; NB. ***t'araγ*** G 13, D 62, HR 124ᵃ (*t'uraγ* hier wohl Druckfehler) umwenden, umkehren. aor. *atarīn*; imp. *tar*; pp. *tarita*, nb. *t'arsā*. Verbunden *t'araγ āγ* nb. D 62 „zurückkehren". kaus. *t'arainaγ* nb. D 62. HR 124ᵃ „zurücksenden". — sskr. √*tar*, *tárati*, *tiráti*; aw. *tar*; altp. *viya-tār-ayam*; phlv. *vatārtan*; np. *guđaštan*, *guđarīdan* „hinübergehen, überschreiten"; oss. d. *t'arun*, t. *t'ärin* 245 „jagen, wegtreiben".

382. ***tāčag*** M 96, B 45ᵇ; NB. ***t'āšaγ*** L 612ᵇ, G 13, D 61 (ein Pferd) laufen lassen oder an einem Rennen teilnehmen lassen; galoppieren. aor. *tāčīt*; imp. *tāč*; pp. *tātka*, nb. *t'āχt'a*. Davon *t'āšī* D 61 „galopping" und *galaγ-t'āšī* D 61 Wettrennen. — St. St. der √*tač* (s. Nr. 374). Vgl. Nr. 358.

383 ***tāǰak*** B 45ᵇ frisch, neu. z. B. *šīr tāǰak* „frische Milch". — np., kurd. *tāza*.

384. ***tāk*** P, Mrs 39; NB. ***t'āχ*** G 21ᵃ, D 61 Blatt (eines Baumes). — phlv. *tāk*; np. *tā*, *tāi*; kurd. *tāi* „Zweig".

385. ***tāpag*** M 100, Mrs 18 trocknen, dörren (tr.). aor. *tāpīt*; pp. *tāpta*. — St. St. zu √*tap* (s. Nr. 379); phlv., np. *tāftan*; oss. t. *t'awin*. Wtl. „heiss machen". Vgl. auch bal. *tāpā kanag* A 71ᵇ vom Dörren der Datteln.

386. ***t'īh*** G 26ᵃ oder ***t'ī*** D 63, HR 125ᵃ NB. ein anderer. *t'ī-barē* D 32 ein andermal. *t'īh-bāngā* G 21ᵃ, D 63, HR 125ᵃ am übernächsten Morgen. *t'ī-rōšē* D 63, HR 124ᵃ an einem anderen Tage. *t'ī-handē* D 63 an einem anderen Platze. *t'ī-kasē* D 63 irgend jemand anders. — sskr. *dvitī́ya*; aw. *bitya*; altp. *duvitiya*; phlv. *datīgar*; np. *dī-gar*.

387. ***tīr*** P, Mrs 31, 53, A 78ᵃ, B 45ᵇ; NB. ***t'īr*** L 610ᵃ, 611ᵃ, G 16ᵃ, D 63, HR 123ᵇ Pfeil, Kugel. — aw. *tiγri* „Pfeil"; altp. *tigra*; phlv., np. *tīr*; kurd. *tīr*, *tīrik*.

Zusammensetzungen mit *tīr*:

t'ir-dān nb. G 16ᵃ, D 63, HR 125ᵃ Kugelbeutel, Patrontasche. np. *tīr-dān* „Köcher" wtl. „Pfeilbehälter". — *t'ir-dār* nb. D Vᵈ 30 Pfeilschaft. Wtl. „Pfeilholz". — *tīr-kū* sb. P Ladstock. — *tīr-reč* sb. P Kugelform. Vgl. *rēčag*.

388. ***tīrband*** D 63 das Sternbild des Orion. — Von *tīr* = aw. *tištrya*; np. *tīr* + *band* „Gürtel des Sirius".

389. ***t'ēγ*** NB. D 63 scharf, schnell; poet. = Schwert D IIᵇ 7 etc. — aw. *taeγa* „Schärfe"; np. *tēγ*; kurd. *tī* „Degen"; oss. *t'īγ* „Bergspitze".

390. ***tēǰag*** P, Mrs 37, B 45ᵇ; NB. ***t'ēžaγ*** D 63 Melone (eine best. Art: Bisammelone). — np. *tēzak* bed. „eruca".

Digitized by Google

391. *tēr* NB. G 20[b] Pick, Bergspitze. — aw. *taera*; afγ. *tēra* „spitz", das von *tīra* „dunkel" zu trennen ist. Vgl. Ostir. Kultur 44 Anm. 1.
392. *trāšag* Mrs 29 abschaben, zerstückeln. — np. *tarāšīdan*; kurd. *terāšīn*.
393. *trus* P oder *turs* Mrs 34; NB. *t'urs* oder *t'ars* D 61 Furcht, Gefahr. — phlv., np. *tars*; kurd. *tirs*; oss. t. *t'ās*.
394. *trusag* P. M 100 oder *tursag* Mrs 18; NB. *t'ursaγ* G 13, D 61, HR 124[a] in Angst sein, sich fürchten. aor. *atrusīn*; imp. *trus*; pp. *trusita*, nb. *t'ursiϑa*. nom. ag. *t'ursōχ* nb. D 62 „Feigling". kaus. *t'ursainaγ* fürchten machen, schrecken. — sskr. *tras*, *trásati*; aw. *tares*, *teresaiti*; phlv. *tarsītan*; np. *tarsīdan*; kurd. *tirsīn*; oss. t. *t'ärsin*; PD. sar. *in-trās-am*.
395. *trušp* oder *trupš* P, Mrs 46; NB. *truš* D 60 sauer. *trušpīn šīr* P sauere Milch. — np. *turuš*; kurd. *tirš*; PD. (mit Erhaltung des Auslautes wie im Bal.) waχ. *trešp*, sar. *tüχb*, yidgāh (Bi.) *trišp*; afγ. *trīw*
396. *tunnag* A 111[a], B 46[a] oder *tūnag* P; NB. *t'unī* G 22[a], D 62 (*t'un* „Durst" D 62, HR 87. 9) durstig. — sskr. *tṛṣṇā* „Durst"; aw. *taršna*; phlv. *tišn*, *tišnak*, *tišnakīh*; np. *tiš*, *tišna*; g. *tašneh*; kurd. *tī*, *tenī*; PD. waχ. adj. *taχ* und subst. *taχi*, sar. *tür*, *türi*, š. *tāš'nah*, *tāš'nagī*, yidgāh *trišp*, *trušna*, eine sehr altertümliche Form! afγ. *tažai*.
397. *tusag* M 104; NB. *t'usaγ* D 62 (von der Lampe) ausgehen, erlöschen; verlassen werden, gemieden werden. aor. *tusīt*; imp. *tus*; pp. *tusta*, nb. *t'ust'a*. — Vgl. *tōsag*. Ich stelle das Verbum zu aw. *tus* vd. 3. 32 (ZDMG. 34. 424) „schwach werden, ohnmächtig werden".
398. *tōlag* P; NB. *t'ōlaγ* L 611[a], G 18[b], D 62, HR 124[b] Schakal. — np. *tōla* und kurd. *tūlé* „junger Hund, Jagdhund"; dag. KD bei Shukowski (135—136, 155) *törá*, *turá*, *türé* „Fuchs" oder „Schakal".
399. *tōm* oder *tūm* P, Mrs 45 Same. — sskr. *tókman*; aw. *taoχman*; altp. *taumā*; phlv. *tōχm*; np. *tuχm*, *tuχma*; kurd. *tōm*, *tōw*; PD. waχ. *taγm*, sar. *töγm*, yidgāh *tūγum*.
400. *tōsaγ* oder *t'ōsaγ* NB. G 36. 9, D 61, 62, HR 124[b] tr. auslöschen. pp. *t'ōst'a* oder *t'ust'a*. Mit Suff. d. kaus. *tōsēnag* M 104 meiden, fliehen. aor. *tōsēnīt*, pp. *tōsēnta*. — Von der st. F. d. √*tus*. Vgl. unter *tusag* Nr. 397.

U Ō V.

401. *ōdā* M 106, B 45[a]; NB. *ōδā* D 45, Lew. 5. 17, 13. 6 dort, daselbst. — aw. *avaδa* vom Pron. St. *ava*; oss. t. *vād* „dann, darauf". Vgl. *idā*, *aidā* sowie unter *ham*.
402. *ōštag* M 104, A 76[b] oder *vuštag* P; NB. *ōštaγ* G 12, D 45, HR 117[b] stehen, aufstehen. aor. *ōštīt*; imp. *bōšt* oder *bōš*; pp. *ōštāta*, nb. *ōštāϑa* oder *ōštāsā*. kaus. *ōštalainaγ* D 45 aufstellen. — aw. √*stā*, *hištaiti* mit Präp. *ava*; phlv. *ōstādan*; np. *istādan*, *sitādan*.

Digitized by Google

403. *vapsag* P, M 96; NB. *vafsay* Lew. 612[c], G 14, Lew. 6, 13, HR 144[b] oder *vapsay* D 125 einschlafen, schlafen, ruhen, liegen. aor. *avapsīn*; imp. *vaps*; pp. *vapta*, nb. *vapt'a*. — sskr. √*svap*, *svápiti*; aw. *χwap* und *χwafs*; phlv. *χwaftan*; np. *χuftan* und *χuspīdan*; oss. d. *χussún*, t. *χussin*; PD. waχ. *χöfs-am*, sar. *χufs-am*.

404. *varag* P, M 96, A 65[a]; NB. *varay* L 612[b], G 14, D 126, HR 144[b] essen, trinken. aor. *avarīn*; imp. *bivar*, *bur*; pp. *vārta*, nb. *vārt'a*. kaus. *varainay* G 31, D 126 zu essen geben, füttern. — aw. *χwar*, *χwaraiti*; phlv. *χwartan*; np. *χwardan*; kurd. *χūrīn*, *χwārīn*; oss. d. *χvärun*, t. *χärin*; PD. sar. *χor-am*, š. *χar-am*, minj. *χar-am*, sangl. *χwar-am*; afγ. *χwural*. — Abgeleitet sind im Bal. *varagī* P „essbar, trinkbar" (zur Bildung vgl. M. § 45); — *vard* oder *v'ard* nb. G 19[a] etc. „Speise, Nahrung" (= np. *χward*); — *-vār* EK. D 125 „essend, trinkend" (= np. *χwār*).

405. *vasarik* NB. G 15[a], D 126 Schwiegervater (Vater der Gattin), (*vasarg* R). Die Grdf. *vasar* findet sich in *vasar-zāχt* G 15[a], D 126 Schwager (Bruder der Gattin), wtl. „Sohn des Schwiegervaters". — sskr. *śváśura*; aw. *χwasura*; np. *χusur*; kurd. *χosīr*, *χezūr*; PD. waχ. *χurs*, sar. *χasur*; afγ. *sχar*.

406. *vassō* B 49[b]; NB. *vasī* oder *vasē* L 611[b], G 15[a], D 126 Schwiegermutter (Mutter der Gattin). — sskr. *śvaśrū́*; np. *χwaš*; kurd. *χosī*, *χesū*; *χāsrū* ZDMG. 38. 63; PD. waχ. *χaš*, š. *χaš'*, sar. *χeχ*; afγ. *χwāša*.

407. *vaš* P, Mrs 46, 34, A 68[a], B 49[b]; NB. L 611[c], G 23[a], D 126 süss; angenehm, gut; glücklich, fröhlich. Dav. *vašī* M 28; L 610[c], D 126 Süssigkeiten, süsse Speisen; Syrup. — phlv., np. *χōš*; kurd. *χōš*, *veš*; PD. š. *χáiš*, sar. *χéχ*; afγ. *χōž*. Das Bal. spricht für den urspr. Anl. *sv-*; demnach wird das Wort auf sskr. √*svad* zurückzuführen sein.

Zusammensetzungen mit *vaš*:

vaš-dil Mrs 39, C 26[b] 8 gütig; fröhlich (D V[d] 81: *v'až-dil*). — *vaš-rūh* oder *vaš-rūi* A 94[a] mit heiterer, freundlicher Miene, fröhlich. — Die Interj. *vaš-vaš* P, Mrs 45, M 113 langsam! langsam! ist onomatopoetisch.

408. *vat* P, B 49[b]; NB. *vaϑ* D 126 oder *vas* G 24[b] selbst; eigen. Dav. *vatīg* Mrs 42; nb. *vaϑī* D 126 (mir, dir, ihm etc.) selbst zugehörig, eigen. — sskr. *svá-tas*; aw. *χwatō*; altp. *uvā-*; phlv. *χwat*; np. *χwad*; kurd. *χū*; oss. d. *χvädäg*, t. *χädäg*; PD. š. *χu*, sar. *χü*, waχ. *χat*; afγ. *χpul*.

409. *vatāč* P oder *vatās* Mrs 42, 52, A 33[b] Pistole. — Wtl. „Selbstfeuer". Vgl. bal. *vatās-dōkī* „Feuerstein" Mrs 52. — Vom vor. + *āč* oder *ās* Nr. 16.

410. *vāb* P, B 49[a]; NB. *v'āw* L 610[a], G 24[a], D 127 Schlaf. — sskr. *svápna*; aw. *χwafna*; phlv., np. *χwāb*; kurd. *χewn*, *χewin*; (dag. PD. š. *χuδm*, sar. *χüδm*); afγ. *χōb*.

411. *vād* P, Mrs 44, B 49[a]; NB. *v'ād* L 610[a] oder *v'āδ* D 127 oder *v'āz* G 24[b], HR 144[b] Salz. — Von sskr. √*svad*, *svádati* „schmackhaft machen", also wtl.

Digitized by Google

„Würze". Vgl. sskr. *svāda* „Wohlgeschmack", *svādú* „wohlschmeckend". np. *χwāi* „Wohlgeschmack"; kurd. *χō* „Salz".

412. *vānag* P, M 97, A 99[b], B 49[a] (Mss. 397[b]: *vāntan*); NB. *vānaγ* D 125; *vānganaγ* HR 144[b] lesen, rezitieren; studieren. aor. *avānīn*; imp. *vān*; pp. *vānta*, nb. *vānt'a* oder *vāngsā*. — sskr. *svan*, *svánati* „tönen"; aw. *χwan* in *χwanaṭ-čaχra*; phlv. *χwāntan*; np. *χwāndan*; kurd. *χwāndīn*, *χūndīn*; oss. d. *χōnun*, t. *χōnin*; PD. waχ. *χan-am*.

413. *vāstā* P, M 112, Mrs 35 für. — ag. zu einem Nom. *vāst* „Wunsch" = np. *χwāst*. Vgl. phlv., np. *χwāstan*, kurd. *χwāstin* oder *χūstin* „wollen, wünschen".

Z.

414. *zamistān* D 83 oder *zimistān* P oder *zawistān* G 24[b] Winter. — sskr. *himā*; aw. *zima*; phlv., np., kurd. *zamistān*; oss. d. *zumäg*, t. *zimäg*; PD. sar. *zümistān*; yidgāh *zemistān*; afγ. *žamai*, *žimai*.

415. *zamīk* P, Mrs 34 Felder, Saaten. — aw. *zem*; phlv. *zamīk*; np. *zamī*; PD. š. *zemc*, sar. *zems*.

416. *zanūk* Mrs 31; B 47[a] oder *zanīk* P; NB. *zanāχ* D 83 Kinn. — sskr. *hánu* „Kinnbacke"; np. *zanaχ*; PD. waχ. *zanāχ*; afγ. *zana*, *zanaχ*.

417. *zarāγ* nb. G 18[a], D 82 Blutegel. — np. *zalū* und *zalūg*; afγ. *žawara*. Beachtenswert ist der *ā*-Vokal im Bal. Vgl. sskr. *jalāyukā!* Hübschmann, ZDMG. 38. 424.

418. *zāχt* D 82 Sohn in Kompos. wie *nāχō-zāχt* Sohn des Oheims D 82 u. s. w. — S. Vb. *zāyag*. *zāχt* scheint durch Metathese aus *zātk* entstanden zu sein. Bei L 611[c] findet sich auch *trizātk* = D 60 *trīzāχt* „Vetter".

419. *zāl* P, Mrs 49; NB. G 15[b], D 82 Frau, spez. Ehefrau, Gattin. — Urspr. „alte Frau", was auch np. *zāl* bedeutet, von √*zar* = sskr. *jar* „altern". yidgāh *zōr* „alter Mann, Greis".

420. *zāmāϑ* NB. D 82, L 611[c]; *jāmwāϑ* Schwiegersohn. — sskr. *jā́mātṛ*; phlv. *dāmāt*; np. *dāmād*; g. *zūmad*; māz. *mīdamōt*, gil. *zamā* (Schwager); kurd. *zāwā*; KD *zūmṓ*, *zūmṓd*, *zōmṓi*, *zūmṓ*; afγ. *zūm*, *zūmgai*.

421. *zān* P, B 47[a]; NB. D 82, HR 131[b] Knie; Schenkel und zwar scheint erstere Bed. sb., letztere nb. zu sein. — sskr. *jā́nu*; aw. *žnu*; phlv. *zānūk*; np. *zānū*; kurd. *zāna*; PD. š. *zān*, sar. *zūn*, sangl. *zong*; afγ. *zangūn*. Ueberall nur in der Bed. „Knie".

422. *zānag* P, M 101, B 47[a]; NB. *zānaγ* G 13, D 82, HR 131[b] wissen, verstehen, einsehen, denken. aor. *azānīn*, 3. s. *zāt*; imp. *bizān*; pp. *zānta*, Pjg.-D. *zātag* (A 149[b]); nb. *zānt'a*. — sskr. *jñā*, *jānā́ti*; aw. *zan*; phlv., np. *dānistan*; g. *ta e-zūni* „du weisst" (ZDMG. 35. 411); tal. *zūne*, imp. *bezin* (Ber. 54); māz. *dānusin*, imp. *dān* (Ber. 93); kurd. *zānīn*; oss. d. *zōnun*, t. *zōnin*; PD. sar. *pad-zūn-am*; KD (Shukowski, S. 121) *zūnūn* und *zōnūn*.

Digitized by Google

423. *zāyag* M 99, B 47[a]; NB. *zāγ* G 13, D 82, HR 131[b] gebären, hervorbringen. — sskr. *jan, jánāmi*; aw. *zan*; phlv. *zātan*; np. *zādan, zāyīdan*; kurd. *zāīn*; oss. *zänäg* 125; PD. waχ. *yāž-am*, sar. *zāyam*.

424. *zinag* C 29[a] 10; NB. *zinaγ* D 83 an sich reissen, hastig ergreifen, mit Gewalt wegnehmen. pp. nb. *zit'a, zint'a* und *zīt'a* — sskr. *jyā, jināti*; altp. *di, adinā*.

425. *zirih* D 83 Quell (so; doch Mrs 45 *zirā* „Meer"). — sskr. *jráyas*; aw. *zrayō*; altp. *daraya*; phlv. *zrē*; np. *daryā* (dies auch LW. im Bal.).

426. *zirdē* D 82 Herz. — poet. Ausdr., gebr. ist np. *dil* geworden. — sskr. *hṛ́daya*; aw. *zaredaya*; phlv., np. *dil*; kurd. *zar*; oss. *zärdä*; PD. sar. *zārd* u. s. w. To. 54; afγ. *zṛah*.

427. *zīk* M 107, 119 und *zī* P, Mrs 50, M 107, 119, A 108[b], B 47[a]; NB. L 612[b], G 26[b], D 84 gestern. — sskr. *hyás*; aw. **zyō*; phlv. *dīk* (Haug, Gl. 110); np. *dī, dīg*; kurd. in *scéve-dì* (Justi, k. Gr. 160); PD. waχ. *yéz*.

428. *zūm* B 47[a], sonst *zīm* Mrs 64; NB. D 84, HR 131[b] Skorpion. — Ich stelle das Wort zu √*zu* „eilen, flink sein" = sskr. *jū*. Zur Bed. vgl. sskr. *druṇa, druta* „Skorpion".

429. *zūrag* P, A 65[a], B 48[b]; sonst *zīrag* P, Mrs 19, M 98; NB. *zīraγ* G 13, D 84, HR 131[a] nehmen, wegnehmen, empfangen, kaufen. *zīraγ āraγ* „holen" D 84. aor. *azīrīn, azūrīn*; imp. *bizīr, bizūr*; pp. *zīrta, zūrta, zurta*; nb. *zurt'a*. — sskr. *hṛ, hárati*; aw. *zar*.

Zusammensetzungen mit *zīrag*:

nb. *laškar zīraγ* ein Heer anführen D 84, HR 97. 1 v. u. — *rumb zīraγ* rennen, laufen D 84. — *sauγan zīraγ* einen Eid schwören D 84, HR 88. 5 v. u. — *sāh zīraγ* Atem schöpfen D 84.

430. *zūt* B 47[a], Pjg.-D. A 150[a], sonst *zīt* Mrs 43; NB. *zīϑ* D 84; adv. *zīϑēn* D 84, *zīsēn* HR 132[a] schnell, flink. — aw. √*zu*; phlv. *zūt*; np. *zūd*; g. *zīd*; kurd. *zū*.

Digitized by Google

Die Abfassungszeit

der

ägyptischen Festkalender.

Von

Georg Friedrich Unger.

Digitized by Google

Digitized by Google

Die auf uns gekommenen Festverzeichnisse aus den Zeiten der Pharaonen sind nur Fragmente und ihr Text bietet weiter nichts als die Namen der Feste; eigentliche Festkalender in Hieroglyphen, welche ein ganzes Jahr umfassen und wenigstens bei vielen Festen auch auf die Einrichtung und Bedeutung derselben eingehen, besitzen wir vier, sämmtlich in Oberägypten und, nach dem Alter der Tempel, an deren Wänden sie sich finden, zu schliessen, in griechischer oder römischer Zeit geschrieben.[1]) Ihre Abfassungszeit, welche hienach um nicht weniger als ein halbes Jahrtausend schwankt, bis auf das Jahr genau zu bestimmen, ist besonders desswegen von Wichtigkeit, weil hievon auch die Reduction des Tagdatums der einzelnen Feste und damit bei vielen die Erkenntniss ihrer Bedeutung abhängt.

Der Ordnung folgend, in welcher sie bei Brugsch vorliegen, behandle ich zuerst den grossen Festkalender von Edfu (Apollinopolis magna), dann den kleineren und den von Dendera (Tentyra); alle drei sind, wie sich zeigen wird, in später Kaiserzeit und erst nach der bis jetzt als jüngste Hieroglypheninschrift bekannten Schriftzeile im Hypostyl von Esne mit dem Namen des K. Decius entstanden. Den Schluss bildet derjenige, in welchem wir den ältesten erkennen, der Festkalender von Esne (Latopolis); behufs der Feststellung seines Zeitalters muss anhangsweise auf zwei Fragen eingegangen werden: auf das Tagdatum des Siriusaufganges nebst dem Epochenjahr der Sothisperiode (Cap. V) und auf den Anfang des ägyptischen Kalendertages (Cap. VI).

1) Weiteren Kreisen ist ihr Inhalt zugänglich gemacht durch die Uebersetzung, welche Heinrich Brugsch, Drei Festkalender, 1877, geliefert hat; die schwierigeren Stellen hat der Meister der Aegyptologie seitdem ununterbrochen im Auge behalten und in seinen späteren Schriften vielen eine neue Deutung gegeben.

Digitized by Google

I. Der grosse Edfukalender: 362 nach Chr.[1])

1. Die Ansichten über seine Zeit.

Das von Ptolemaios III. Euergetes I. an der Stelle eines verfallenen älteren gegründete Heiligthum in Edfu wurde unter Ptolemaios XIII. Neos Dionysos am 1. Choiak seines 25. Jahres (5. Dez. 57) vollendet; die Räume jedoch, in welchen sich beide Festkalender sammt zwei ausführlichen Vorschriften über zwei grosse Stadtfeste finden, sind unter Ptolemaios X. Soter II. (reg. 117/6—107/6 und 89/8—81/0) entstanden; in seine Zeit hat daher Brugsch, Drei Festk. S. IV, die Abfassung der genannten Festordnungen gesetzt. Aus dem Opfer, welches dem grossen Kalender zufolge am 5. Paophi dem 'vollen' Nil dargebracht werden soll, schliesst er, dass auf diesen Tag der Eintritt des höchsten Wasserstandes erwartet worden sei, welcher um die Herbstnachtgleiche zu erfolgen pflegt; der 1. Thoth dieses Kalenders wäre demzufolge nach Mitte August und vor Ablauf dieses Monats eingetroffen, während in dem beweglichen Jahre, welches sonst den ägyptischen Kalenderdaten zu Grunde liegt, der 1. Thoth 117—114 v. Ch. mit dem 21., 81—78 v. Ch. mit dem 12. September zusammentraf. Demgemäss glaubt er, dass diesen Festordnungen und der von Dendera, welche vieles mit dem grossen Edfukalender gemein hat, eine andere Jahrform zu Grunde liege, nämlich das von ihm in d. Matériaux pour servir à la reconstruction du calendrier des anciens Égyptiens, 1864 S. 79 ff., construirte feste Jahr, welches abwechselnd mit dem 25., 26., 27., 28., 29. August beginne und in vielen, zum Theil sehr alten hieroglyphischen Inschriften vorausgesetzt sei.

Karl Riel, Der Thierkreis und das feste Jahr von Dendera, 1878 S. 33 ff., bestreitet die Existenz dieses festen Jahres für die vorrömische Zeit mit guten Gründen, erkennt aber die Triftigkeit des von Brugsch aus dem Opfer des 5. Paophi abgeleiteten Beweises an und fügt zwei ihn 'bestätigende' neue hinzu: zum 1. Epiphi nehme der grosse Festkalender auf das erste Steigen des Nil und zum 1. Mesori auf den Siriusaufgang Bezug. Er erkennt in den Kalendern von Edfu und Dendera das feste, mit dem

---

1) Reduction des 1. Tages der äg. Monate auf jul. Stil: Thoth 25. Mai 362, Paophi 24. Juni, Athyr 24. Juli, Choiak 23. Aug., Tybi 22. Sept., Mechir 22. Okt., Phamenoth 21. Nov., Pharmuthi 21. Dez., Pachons 20. Jan. 363, Payni 19. Febr., Epiphi 21. März, Mesori 20. April, Epagomenen 20. Mai 363.

Digitized by Google

23. August beginnende Jahr wieder, welches er in dem Buche: Das Sonnen- und Siriusjahr der Ramessiden mit dem Geheimniss der Schaltung, 1875 S. 330 ff., aus dem runden Zodiakusbild von Dendera erschlossen zu haben glaubt; er hält es für eine Schöpfung des Augustus und verlegt demgemäss die in Rede stehenden Festordnungen in die ersten Zeiten der römischen Herrschaft. Auch wenn die Existenz dieses festen Jahres besser begründet wäre als es der Fall ist, würde es doch desswegen nicht hieher gezogen werden können, weil den citirten Stellen des Festkalenders die ihnen beigelegte Beweiskraft abgeht. Das Opfer für den neuen vollen Nil am 5. Paophi kann, wie Jak. Krall, Studien zur Geschichte des alten Aegypten, I. 1881 S. 28 erinnert, nicht auf den höchsten Wasserstand des Nil bezogen werden, weil 54 Tage später, zum 29. Athyr vorgeschrieben wird, 'zu gehen nach dem Pylon wegen der Ankunft des Nilwassers'. Unter dem 1. Epiphi wird nur die Feier der Verwundung des Set (Typhon) erwähnt; ihre Deutung auf das erste Steigen des Nil ist eine haltlose Hypothese und jedenfalls gehört die Feier, weil sie sich auf einen mythologischen, der Göttergeschichte entnommenen Vorgang bezieht, zu den Festen, welche am Monatsdatum hafteten und mit demselben alle Jahreszeiten durchwanderten: ihre ursprüngliche Naturzeit bestimmt sich aus dem festen heiligen Jahr, dessen 1. Thoth dem Datum des Siriusaufgangs und (zur Zeit der Schöpfung dieses Jahres) zugleich der Sonnwende entsprach, das Setfest fiel also eigentlich 65 Tage vor der Nilschwelle, welche mit der Wende eintritt. Endlich zum 1. Mesori ist nur von einem Fest 'Ihrer Majestät' (der Hathor) die Rede, welches ebenfalls alle Jahreszeiten durchlief (Cap. IV, 1) und seiner Bedeutung nach nicht näher bekannt ist.

Nach Krall a. a. O. kann das feste Jahr des grossen Edfukalenders, vorausgesetzt dass demselben ein solches zu Grunde liegt, nur das 238 v. Ch. von Ptolemaios III. Euergetes eingeführte sein, weil von seinem wenn auch beschränkten Fortbestehen das Doppeldatum aus dem J. 57/6 Zeugniss ablegt; sein 1. Thoth entspricht dem 22. Oktober. In der betreffenden Verordnung des Königs, dem Decret von Kanopos, wird der Payni (19. Juli — 17. Aug.) als der Monat bezeichnet, in welchem der Siriusaufgang, die kleine und grosse Bubastienfeier, die Einsammlung der Früchte und der Nilaustritt stattfindet. Das alles findet Krall im Edfukalender unter dem entsprechenden Datum wieder: derselbe bezeichne den ganzen Payni als Festmonat der Hathor, erwähne beim 1. Tag ihre Feier in Bubastos, zum 1. Tag (vielmehr zum Neumondstag) des nächsten Monats die Darbringung der Früchte, welche, wie Krall hinzufügt, im Payni eingesammelt worden seien, und die im vorhergehenden Monat Pachons gefeierte Vertreibung und Tödtung von Feinden durch den Gott Horsamto deutet er auf das erste Steigen des Nil, was zum 1. Payni (19. Juli) als Tag des Austritts und des Siriusaufgangs passe. Von der Horsamtofeier indess und ihrer Deutung gilt dasselbe wie von der Setfeier und wie überhaupt die meisten Feste der ägyptischen Kalender so haften auch die Bubastien am Monatsdatum und durchlaufen mit ihm alle Jahreszeiten. Der Kalender von Esne, dessen 1. Thoth sicher in einen anderen Monat als den Oktober (nach Krall u. a. auf den 29. August) fällt, verzeichnet das

Digitized by Google

Fest der Bast am 16. Payni, die Nomenfestliste von Edfu bei Brugsch Matér. S. 107 nennt es am 18. Payni. Die Früchte betreffend unterlässt es Krall zu sagen, ob Getreide oder Obst zu verstehen ist, und schweigt von dem Verhältniss obiger Data zu der Vorschrift des Kalenders über den 1. Mesori; vgl. Abschn. 2. Am schwersten wiegt, wie Krall bemerkt, das Fest 'des grossen Brandes' am 9. Mechir, der im festen Jahr des Euergetes dem 29. März entspricht und von ihm auf die Frühlingsnachtgleiche gedeutet wird; andere beziehen es jedoch, zum heiligen Siriusjahr besser passend, auf die Wintersonnwende und jedenfalls haftet es ebenfalls am Monatsdatum: auch das Kalenderbild im Ramesseum weist ihm seinen Platz im Mechir an. Wie wenig das feste Jahr des Euergetes zu unserem Festkalender passt, beweist schon die von Krall selbst gegen Brugsch ins Feld geführte Vorschrift, am 29. Athyr wegen der Ankunft des Nilwassers zum Pylon zu gehen: in jenem festen Jahr entsprach der Tag dem 18. Januar, an welchem der Nil niedrig steht.

Die Versuche, im grossen Edfukalender ein festes Jahr nachzuweisen, haben sich als vergeblich erwiesen; sie sind auch (den Riel'schen ausgenommen) von einer unrichtigen Voraussetzung ausgegangen: die Thatsache, dass der Bau, in welchem er angebracht ist, unter Ptolemaios X. entstanden ist, beweist nicht, dass seine Abfassung gerade unter diesem König sondern nur, dass sie frühestens unter ihm stattgefunden hat. Die ägyptischen Kalenderdata sind, nachweislich wenigstens, allenthalben und zu allen Zeiten auf das bewegliche Jahr gestellt worden: eine Ausnahme macht nur die Zeit von 238 bis spätestens 213 (Cap. V); nach ihr kommen Data eines festen Jahres (des 238 eingeführten) bloss in Verbindung mit solchen des beweglichen Jahres vor. Letzteres suchen wir also auch in den vier Festkalendern. Das einzige Mittel, welches sich zur Bestimmung ihrer Abfassungszeit anwenden lässt, geben, falls solche vorhanden sind, die an Naturzeit gebundenen Data an; deren bietet aber gerade der grosse Edfukalender mehr als jeder andere. Es sind die auf die Nilschwelle bezüglichen Angaben des 5. und 19. Paophi, des 23. und 29. Athyr, ferner die Ankunft der Schwalbe am 25. Tybi, das Erstlingsopfer am Neumond des Epiphi und der Getreideschnitt am 1. Mesori. Mit den letzten Daten machen wir den Anfang, weil sie geeignet sind, uns gleich zum Ziel zu führen.

2. Die Erntezeit.

'Am Neumondstag des Epiphi werden die Erstlinge des Feldes eingesammelt nach den Befehlen des Königs Amenemha': Befehle, die sich wahrscheinlich auf die Art und Weise des Einsammelns bezogen; unter dem 1. Mesori heisst es: 'man schneide das Getreide'. Der 1. Mesori würde nach Brugsch dem 20./24., nach Riel dem 18. Juli, nach Krall dem 17. September entsprechen; ausgesprochen hat sich über das Datum bloss Riel, Thierkreis S. 50: er findet die Anwendung seines Denderajahres durch das Decret von Kanopos Z. 37 bestätigt, nach welchem im Payni (19. Juli — 17. Aug.) *καὶ ἡ συναγωγὴ τῶν καρπῶν καὶ ἡ τοῦ ποταμοῦ ἀνάβασις γίνεται.* Er glaubt dem-

Digitized by Google

nach allen Ernstes, im Decret sei von der Kornernte die Rede, ein Irrthum, den er mit Lauth Akad. Sitzungsber. 1874 I 59 und andern theilt. Der König meint die Baumfrüchte: die werthvollsten und zahlreichsten Aegyptens, die Datteln werden im Juli und August gelesen, dagegen die Getreideernte beginnt 3—4 Monate früher, im März und April. Kremer, der sich lange in Oberägypten aufgehalten hat, schreibt Aegypten I 281: 'in Unterägypten ist die Weizensaat Ende November beendigt und die Ernte Ende Mai, in Oberägypten beides früher; die Gerste sät man 1 Monat früher als den Weizen, ebenso findet die Ernte früher statt'. Ebenso oder ähnlich die anderen Berichterstatter. Dass im Alterthum die Verhältnisse im Wesentlichen dieselben gewesen sind, geht aus den vorhandenen Berichten hervor.

Der alexandrinische Astronom Theon setzt in den Scholien zu Aratos 264 den Termin (*καιρός*) der Ernte auf den alex. 25. Pharmuthi = 20. April. Plinius hist. nat. 18, 169 schreibt von der Aussaat: hoc fit Novembri mense incipiente; postea pauci runcant —, reliqua pars nonnisi cum falce arva visit paulo ante kal. Apriles. In Aristophanes Vögeln 499 ff. wird von der Macht und Herrlichkeit der Vögel in alten Zeiten erzählt: 'über die Hellenen herrschte die Weihe,[1]) über ganz Aegypten und Phoenicien der Kukuk: auf seinen Ruf giengen alle Phoenicier in den Ebenen an die Ernte des Weizens und der Gerste', 505 *χὠπότ' ὁ κόκκυξ εἴποι κόκκυ, τότ' ἂν οἱ Φοίνικες ἅπαντες τοὺς πυροὺς ἂν καὶ τὰς κριθὰς ἐν τοῖς πεδίοις ἐθέριζον*; dass auch an die Aegypter zu denken ist, lehrt der Zusammenhang. Nächst dem Pontus war Aegypten die Hauptbezugsquelle des Getreides für Hellas und besonders Athen, Bakchylides fragm. 27, Demosthenes gegen Dionysodoros § 3. 9. Das frühe Erscheinen der Kornschiffe aus Aegypten und Phoenicien zu einer Zeit, da in Hellas noch nicht geerntet wurde, machte hier offenbar die Wissbegierde rege und führte zu Erkundigungen, durch welche die Kenntniss der dortigen Erntezeit zum Gemeingut wurde. Als Zeit des Kukukrufes ist ohne Zweifel die griechische gedacht: er kommt jetzt durchschnittlich etwa 2 Wochen nach der Frühlingsnachtgleiche, s. Aug. Mommsen, Griech. Jahreszeiten S. 184; Plinius hist. nat. 18, 249 setzt den ersten Ruf 15 Tage nach ihr; nach Aristoteles hist. an. 9, 36 war der Kukuk vom Frühling (*ἀπὸ τοῦ ἔαρος ἀρξάμενος*, d. i. von der Gleiche an) bis zum Siriusanfgang sichtbar. In Phoenicien wird jetzt der Weizen im Mai, die Gerste oft schon im April geerntet, aber der Bedarf der Bevölkerung nicht gedeckt, im Alterthum baute man also besten Falles so viel als man brauchte; die phoenicischen Kornschiffe müssen ihre Frucht aus der Nachbarschaft, besonders dem Hinterland bezogen haben. Die Israeliten führten unter Salomo viel Oel und Getreide aus, 1 Könige 3, 11; die fruchtbarsten Gegenden Palästinas sind die grosse Küstenebene von Gaza bis Caesarea und Dor, die Ebene von Megiddo und die Niederung des Jordan, insbesondere die am todten Meer

---

1) In der Zeit nämlich, da die Hellenen noch nicht von Demeter das Geschenk des Getreides erhalten hatten, also sich noch von Viehzucht ernährten: der Beginn der Schafschur richtete sich nach der Ankunft der Weihe; s. Philologus XLIV 644.

Digitized by Google

um Jericho, welche nahezu tropisches Klima besitzt. In dieser gelangt die Gerste schon zwei Wochen nach der Frühlingsgleiche zur Reife; im übrigen Land, höhere Lagen ausgenommen, gelten dieselben Zeiten wie in Phoenicien. Auch Aristophanes beschränkt seine Zeitangabe auf die Ebenen.

Zu diesen Erntedaten kommen die Angaben über die Dauer der Entwicklung des Korns von der Aussaat bis zur Schnittreife: diese erreichte es in Aegypten nach Diodor 1, 36 *μετὰ τέσσαρας ἢ πέντε μῆνας*; nach Theophrast hist. plant. 8, 2 wurde dort 'die Gerste im 6., der Weizen im 7. Monat geerntet, jedoch nicht in Masse sondern nur so viel man zu den Erstlingsopfern braucht (*ὅσον εἰς ἀπαρχήν*) und dieses bloss in den oberen Gegenden hinter Memphis:[1]) in Hellas in den besten Gegenden im 7., in den meisten im 8. Monat'; dem entsprechend schreibt er caus. plant. 4. 11, das Korn werde in Aegypten um 1 Monat eher reif als in Hellas. Gesäet wurde in Aegypten nach Plutarch de Iside 69. 65 und Theon zu Aratos 264 im alex. Athyr = 28. Okt. — 26. Nov., nach Plinius a. a. O. Anfang November. Nach Aelian (hist. an. 3, 3) ziehen die Kraniche aus Thracien *ἤδη μεσοῦντος τοῦ μετοπώρου* (Mitte Oktober) ab und treffen (hist. an. 2, 1) die Aegypter beim Säen an: den Maimakterion (Ende Okt. — Ende Nov.) nennt Aristoteles hist. anim. 8, 14 als die Zeit ihrer Wanderung aus Skythien zu den Sümpfen der Nilquellen. Gesät wird nach Theophrast hist. plant. 8, 1 um den Frühuntergang der Pleiaden: mit diesem begann gegen Mitte November der antike Winter. Dass Theophrast nicht bloss Hellas sondern alle ihm bekannten Mittelmeerländer, insbesondere auch Aegypten im Auge hat, beweisen seine Bemerkungen a. a. O. 8, 1 u. 2 über dieses Land und andere Zeugnisse bestätigen, dass die ägyptische Saatzeit mit der hellenischen ziemlich zusammentraf. Herodot 2, 14, Diodor, Plinius u. a. erinnern, dass die Saat gleich nach dem Zurücktritt des Nilwassers beim Abtrocknen des Bodens erfolgt; dies ist nach Herodot 2, 19 (*βραχὺς τὸν χειμῶνα ἅπαντα διατελέει ἐών*, näml. *ὁ Νεῖλος*) beim Anfang des Winters der Fall und Strabon p. 789 berichtet, dass im Delta die Ueberschwemmung 60 Tage lang abnimmt, und dann sogleich gesät wird, im Oberland aber beides desto eher stattfindet, je weiter südlich die Gegend liegt und je wärmer sie ist; vgl. Abschn. 5. 6. Die 60 Tage führen von der Herbstnachtgleiche in die Zeit vor Ende November als die späteste, den nördlichsten Gegenden eigene Epoche. Theophrasts 6. Monat, in welchem südlich von Memphis die Gerste geerntet wird, beginnt nach dem Obigen gegen Mitte April: Diodors 4—5 volle Monate führen in den März und April. In den einen dieser zwei Monate muss der 1. Mesori unseres Festkalenders, sein 1. Thoth also frühestens in den April gefallen sein, spätestens (wegen der südlichen Lage von Edfu) Ende Mai.

Hiemit ist bewiesen, dass demselben kein anderes als das bewegliche Jahr zu Grunde liegt: denn ein festes, das in den vor der Sommersonnwende liegenden Monaten

---

1) Ueber Mittelägypten hinaus scheinen seine Nachrichten nicht gereicht zu haben.

Digitized by Google

begonnen hätte, lässt sich nicht nachweisen, auch ist kein solches vermuthungsweise aufgestellt worden. Dem 1. April entspricht der bewegliche 1. Mesori in den Jahren 436—439, in welchen es aber keinen heidnischen Cultus mehr in Aegypten gab; dem 1. März in den Jahren 560—563. Auf den 30. April fiel er 320—323; nach dieser Zeit lässt sich die Abfassung eines Festkalenders wie dieser, der die Einführung einer neuen reich ausgestatteten Cultusordnung zur Voraussetzung hat, bloss unter dem kurzen Regiment des Julianus denken. Die durch das Toleranzedict vom Winter 312/3 eingeführte Gleichstellung des Christenthums mit dem Heidenthum wandelte sich seit dem Sturze des Licinius 324 in offene Begünstigung der Christen um, das Verhalten Constantins gegen die Heiden war kaum noch Duldung zu nennen. Das Opfern in den Tempeln des ganzen Reiches wurde geradezu und zwar strengstens verboten, Eusebios Kirchengesch. 4, 23. 25; die Tempelgüter, von deren Ertrag der Opferdienst und der Unterhalt der Priester und anderen Cultusdiener bestritten wurden, mussten dadurch in der Hauptsache entbehrlich werden; daher im J. 331 die Verordnung, sie überall einzuziehen, Hieronymus chron. im Jahr Abrah. 2347, Zosimos 5, 24 extr. u. a. In Alexandreia insbesondere wurde der Erzbischof angewiesen, den Nilmesser, welcher bisher im Serapistempel aufbewahrt worden war, in die christliche Kirche bringen zu lassen, Sokrates Kirchengesch. 1, 18; erst Julianus gab ihm und den andern 'Symbolen' ihre alte Stätte zurück, Sozomenos Kirchengesch. 5, 3. Allerdings waren die Gebote Constantins an vielen Orten nicht zur Ausführung gelangt; daher verbot Constantius am 27. Nov. 353 von Neuem alle Opfer und erliess 5 Tage später unter Androhung des Todes und Vermögenseinzugs den Befehl, die Tempel zu schliessen und sich des Besuchs der heidnischen Heiligthümer zu enthalten. Cod. Theodos. 16, 10, 4—6. 9, 16, 4—6. Viele Tempel wurden nunmehr einer anderen Bestimmung übergeben, andere ganz zerstört, Ammianus 22, 4, 3. Libanios pro templ. p. 185. Inschrift bei Wescher Bullettino 1866 p. 15. Nach der Restauration des Heidenthums unter Julian und der kurzen Regierung Jovians, aus welcher über das Schicksal desselben nichts bekannt ist, zog Valentinianus die Tempelgüter wieder ein und verbot die blutigen Opfer sammt der Haruspicin und Magie; ein Gesetz des Theodosius vom J. 380 erklärte die christlich-katholische Lehre für allein zulässig, alle übrigen Lehren für ketzerisch und infam; die blutigen Opfer blieben streng verboten, Cod. Theod. 16, 10, 9; die noch vorhandenen Tempelgüter wurden überall eingezogen, Libanios *πρὸς τοὺς βαρῦν αὐτὸν κτλ.* p. 181; die Tempel wurden, zum Theil wie in Alexandreia unter heftigem Widerstand der Heiden (Sokrates 5, 16), zerstört, Libanios *περὶ ἱερῶν* p. 190. Der Serapiscult in Alexandreia ward 391, im nächsten Jahre aber der Götterdienst überhaupt an allen Orten und jedermann verboten, Cod. Theod. 16, 10, 11. 12. Von da an verschwindet er aus der Oeffentlichkeit.[1])

---

1) Auf der Insel Philae an der Südgrenze Aegyptens hatte Isis noch 453 Feste und Priester, Inschr. bei Wescher, C. r. de l'Acad. des Inscr. 1864; sie war aber seit Diocletian nicht mehr römisch, sondern an die Nubier und Blemmyer abgetreten (Cap. II).

Digitized by Google

Der grosse Edfukalender setzt volle Blüthe des alten Landescultus voraus, die Existenz vieler Tempel mit aller Zubehör, Cultusverbindung mit Dendera, Betheiligung aller oder der meisten Einwohner am Gottesdienst (s. zu Thoth 2. Mechir 6. Epiphi 14. Pachons Mondtag 8 und besonders Athyr 30. Choiak 1); er verordnet blutige Opfer, viele Processionen, grossartige Wasserfahrten, eine Menge zum Theil auf mehrere, bis zu 5 Wochen ausgedehnte Feste; er zieht auch Vorgänge des profanen Lebens in seinen Bereich. Der alte Glaube und Cultus hat die Herrschaft in der Stadt, ja im ganzen Lande: die Beamten und die Staatsgebäude stehen ihm zur Verfügung, s. zu Thoth 19 'es soll verweilen ein Basilikogrammat in der Hafenstadt bis zum 3. Athyr, volle 15 Tage'; Payni 1 'eine Beleuchtung finde statt in dem Hause des Königs und in den Tempeln'. Diese Verhältnisse passen nur auf die Zeiten vor 324 oder auf die des Julianus. Im ersten Fall würde der Getreideschnitt in einen nach dem April liegenden Monat, allerfrühestens auf den 30. April (320—323) gefallen sein; im andern fällt er auf den 20. April (360—363); ein früheres Tagdatum ist durch die kirchlichen Verhältnisse der Zeit nach Julian ausgeschlossen.

Für Abfassung unter Julian sprechen auch andere Umstände. Die Nildata erlauben nicht, den 1. Thoth einem späteren Tage des jul. Jahres zuzuweisen als dem unter diesem Kaiser auf ihn treffenden 25. Mai; z. B. der 1. Thoth der Jahre vor 324 würde frühestens (320—323) dem 4. Juni entsprechen, dadurch aber der Beginn der Nilschwelle zu spät, auf den 8. Juli oder noch später fallen. Ferner setzt die Schöpfung einer Festordnung voraus, was durch den Vergleich mit dem andern Edfukalender bestätigt wird, dass in Folge tief eingreifender, epochemachender Ereignisse bedeutende Aenderungen vorgenommen: neue Feste geschaffen, alte abgeschafft, andere umgestaltet, abgekürzt, verlängert worden sind, dass also der Cultus entweder einen neuen Aufschwung genommen oder einen Niedergang erlitten hat. Aus den letzten Jahrzehnten vor 324 ist ein epochemachendes Ereigniss solcher Art nicht bekannt, höchstens Niedergang des Cultus in Folge zunehmender Ausbreitung des Christenthums liesse sich annehmen: aber der grosse Festkalender trägt den entgegengesetzten Charakter und sein Cultus erscheint glänzender als der des kleineren. Dagegen wenn irgend eine Zeit des 4. Jahrhunderts, bot die des Julianus durch mächtige Wiederaufrichtung des alten Cultus die Vorbedingungen und den Anstoss zur Erneuerung seiner Formen: in vielen Städten war derselbe sicher ganz erloschen oder wenigstens in Glanz und Zahl seiner Feste erheblich zurückgegangen, so dass jetzt sei es eine Erneuerung oder Stärkung desselben nöthig wurde. Dahin aber, dass jetzt der alte Glaube von Neuem Wurzeln zu schlagen sucht, deuten auch gewisse andere Eigenthümlichkeiten dieses Kalenders, von welchen in Cap. II zu reden ist.

Mit dem Erntedatum 20. April, welches wir bei Abfassung des Kalenders unter Julian gewinnen, vollkommen identisch ist das von dem Alexandriner Theon verzeichnete, welcher sein Zeitgenosse[1]) gewesen ist: er beobachtete zwei Finsternisse des

1) Ob unter dem Julianus, welchem er die Scholien zu Aratos laut dem Schlusse gewidmet

Digitized by Google

Jahres 364, comment. in Ptolem. p. 332. 284. Dieses genaue Zusammentreffen liefert eine willkommene Bestätigung der gefundenen Zeitbestimmung, obgleich man vermuthen könnte, dass Theon einen anderen Ernteanfang, den von Unterägypten oder von Memphis, der Festkalender dagegen den von Edfu im Sinne habe. Der 20.[1]) April ist für den Anfang der Ernte im südlichsten Aegypten ein sehr spätes Datum, während er für Memphis genau zu passen scheint. Die Uebereinstimmung im 20. April erklärt sich vielleicht daraus, dass an jenem Tag in ganz Aegypten das Opfer für die Ernte dargebracht wurde. In dem Festkalender wird der Kornschnitt inmitten lauter gottesdienstlicher Akte aufgeführt: 'man setze die Klapperbleche in Bewegung, man schneide das Getreide, man lasse den Weg ziehen die Gänse'. Dieses Landesopfer war, wie es scheint, auf einen durch die Gestirne vorgezeichneten Tag gesetzt, auf den wahren Frühaufgang der Pleiaden, Theon zu Ar. 265 (*αἱ πλειάδες*) *ἀνατέλλουσι σὺν ἡλίῳ ὄντι ἐν τῷ ταύρῳ ἀπὸ ε' καὶ εἰκάδος τοῦ Φαρμουθὶ μηνὸς (ὅς ἐστι παρὰ Ῥωμαίοις Ἀπρίλλιος), ὅτε καὶ τοῦ θερίζειν ὁ καιρὸς παρὰ Αἰγυπτίοις.* So wurde der Aufgang des Sirius in ganz Aegypten am 19. Juli gefeiert, obgleich er an der Nordküste 7 Tage später stattfand als an der Südgrenze, und das Erstlingsopfer in Memphis fand, wie aus Theophrast zu entnehmen, gegen Mitte April statt, zu einer Zeit, wo dort noch kein reifes Getreide vorhanden war; auch die Juden brachten die Erstlinge des Getreides am 16. Tage des Mondmonats Nisan (April) dar, an welchem im ganzen Lande ausser in der Niederung von Jericho meist noch kein reifes Korn zu finden war. In Edfu und dem übrigen Oberägypten hatte die Ernte wohl schon vor dem 20. April begonnen; dafür dass auch ihr der göttliche Segen nicht fehlte, war durch das Erstlingsopfer am Neumond des vorhergehenden Monats gesorgt, welches im J. 363 am 29. März, 297 am 9. April stattfand, s. Abschn. 6 und Cap. II.

3. Nildata. Anfang des Steigens.

Am 5. Paophi verlangt der grosse Edfukalender ein Opfer für den vollen neuen Nil, vom 19. Paophi bis 3. Athyr Beobachtung der Nilschwelle, am 23. Athyr das Flurfest, vom 29. Athyr bis 1. Choiak eine Dankfeier für die Ankunft des Wassers (auf den Fluren). Bei Brugsch entsprechen das erste und das letzte dieser Data dem 28. Sept./2. Oktober und 23./27. November, bei Riel dem 26. Sept. und 21. Nov., bei Krall dem 25. Nov. und 20. Jan., dagegen im beweglichen Kalender unter Julian dem 28. Juni und 23. August. Es leuchtet wohl von selbst ein, dass nur mit dieser Reduction eine haltbare Erklärung sämmtlicher Data erreicht wird.

---

hat, der Kaiser zu verstehen ist, bleibt ungewiss. Theon war übrigens noch unter Theodosius Mitglied des Museion von Alexandreia.

1) Für Theophrasts Zeit (ca. 300 v. Chr.) würde das Datum, weil das julianische Jahr um $11\frac{1}{5}$ Minuten zu lang ist, um 5—6 Tage später gesetzt werden müssen.

Digitized by Google

'Paophi, Tag 5. Beim Eintritt der 1. Tagesstunde Procession der Hathor u. s. w. Eine Gabe von Speisen für [ihren] Vater, den vollen neuen Nil u. s. w. Zu reichen die Gabe dem Schöpfer des Wassers. Kein Mensch soll es weder sehen noch hören. Zu geben ihr . . . für ihren Vater. Das ist der Phallus, welcher entstehen lässt alles was ist. Genannt wird sie: der weibliche Horus, die Herrin des Rosenkranzes, der Jahresanfang (?)'. Dieselbe Feier am 5. Paophi im Denderakalender. Vom vollen Nil ist insofern die Rede, als an diesem Tage sein Vollwerden, d. i. die Schwelle, das Steigen beginnen soll; beim Erreichen des höchsten Wasserstandes 3 Monate später würde vom 'neuen' Nil keine Rede mehr sein. Auf den Beginn des Steigens weist auch der Ausdruck 'Schöpfer des (Ueberschwemmungs-)Wassers' und die Bezeichnung hin, welche der Siriusgöttin Isis-Hathor an diesem Tage gegeben wurde: 'Jahresanfang'; der Siriustag 19. Juli fing desswegen das heilige Jahr an, weil zur Zeit der Ausbildung des Kalenders die Sonnwende (im Ungefähren, Cap. V) und der Anfang der Schwelle mit ihm zusammengetroffen war.[1]) Das von Brugsch beigesetzte Fragezeichen gilt nicht der Uebersetzung (welche dem Original entspricht) sondern ihrer Unvereinbarkeit mit seiner Reduction des 5. Paophi auf das Ende des September. Das Speiseopfer soll die Zeugungskraft des Gottes stärken; darin dass jetzt ihm der Phallus gereicht wird, spricht sich deutlich der Gedanke aus, dass das Aegypten befruchtende Ueberschwemmungswasser jetzt erst zu Tage tritt.

Heutzutage beginnt das Steigen an der Südgrenze des Landes in der letzten Juniwoche (Kremer, Aegypten I 159), also 3—9 Tage nach der Sonnwende; der koptisch-arabische Kalender von Bulaq (Brugsch, Matér. S. 5 und de Rougé, Aeg. Zeitschr. 1866 S. 3) setzt es auf den 18. Payni = 24. Juni greg., also auf den frühesten der 7 Tage. In Kairo wird es erst Anfang Juli beobachtet.[2]) Die alten Schriftsteller[3]) lassen es meist mit der Sonnwende beginnen, Herodot 2, 19 und Diodor 1, 36 *ἀπὸ τῶν τροπῶν*, Diodor 1, 39 und Heliodor 9, 9 *κατὰ τὰς τροπάς*, Ammianus 22, 15 cum sol per cancri sidus coeperit vehi, Lucanus 10, 298 in ipsis solstitiis, was bei einem oder dem anderen auf ein Schwanken um mehrere Tage bezogen werden kann: denn die Wenden und die Gleichen wurden oft mehrtägig genommen. Am genauesten Aristeides, welcher an Ort und Stelle Beobachtungen gemacht hatte, im

1) So [Ptolemaios] tetrabiblos 2, 10: die Sonnwende 'eignet sich desshalb zum Jahranfang, weil sie den längsten Tag herbeiführt und den Aegyptern das Steigen des Nils und den Aufgang des Hundssterns anzeigt', nur dass er verkehrt auf seine Zeit bezieht, was auf die Abfassungszeit der 'heiligen Schriften' (unten Cap. IV, 2) zutrifft. Den Anachronismus einer solchen Beziehung erkannte Porphyrios antr. nymph. 24, ohne aber die rechte Erklärung zu finden: 'die Aegypter beginnen ihr Jahr mit dem Krebs (d. i. mit der Wende), denn neben dem Krebs befindet sich der Stern Sothis, von den Griechen Hundsstern genannt. Sein Aufgang ist ihnen das Neujahr'.

2) Kalender von Bulaq: 25. Payni Versammlung am Nilometer, 26. Payni (2. Juli gr.) Ausrufung der Nilschwelle.

3) Vielleicht auch der Esnekalender (Cap. IV, 3).

Digitized by Google

λόγος Αἰγύπτιος (bei Dindorf Band II 462): *τροπαῖς θεριναῖς ἢ ὀλίγῳ βραδύτερον.* Nur ein Missverständniss kann der Angabe des Plinius hist. 5, 57 (Nilus) incipit crescere luna nova post solstitium quaecumque est und der aus gleicher Quelle geschöpften des Solinus 32 (lunis coeptantibus) zu Grunde liegen, welche das Steigen 1—29 Tage nach der Wende eintreten lassen. Lepsius Chronologie der Aegypter S. 158 vermuthet, die von Heliodor a. a. O. erwähnte Nilfeier (*τὰ Νειλῶα*) habe am Neumond stattgefunden; Heliodor bezeichnet jedoch bloss die Wende als ihre Zeit und der grosse Edfukalender pflegt die Feste, welche an den Mond gebunden waren, auch als solche zu bezeichnen: was er hier nicht thut und auch nicht thun konnte: der 28. Juni 362 entsprach dem 22. Mondtag. Vielleicht liegt eine Verwechslung mit dem ägyptischen Mondjahr vor, welches mit jenem Neumond anfieng, Vettius Valens bei Salmasius de annis climacter. p. 114 und Marsham can. chron. p. 8 *φυσικώτερος*[1]) *οὐν ἔστι λόγος τὸ ἀπολύειν* (die Tage zu zählen) *ἀπὸ τῆς πρὸ τοῦ κυνὸς*[2]) *συνόδου* (Neumond) *ὡς τῆς γενεθλιακῆς ἡμέρας· ταύτην γὰρ τὴν ἀρχὴν τοῦ ἔτους οἱ πλείους ἀπεφήναντο;* Synkellos p. 370 Dind. über die ägyptischen 'Olympiaden': *ἡ σελήνη παρ' Αἰγυπτίοις κυρίως ὀλυμπιὰς καλεῖται κτλ. αὕτη γὰρ ἀπὸ καρκίνου τοῦ ἰδίου οἴκου ὡς ἀπὸ κέντρου προερχομένη τὰ ιβ' ζώδια ἀσπάζεται.* Dieser beschreibt auch den 8jährigen Schaltkreis, welcher das Mondjahr in Ordnung erhielt, und Gutschmid, de temporum notis quibus Eusebius utitur, 1868 p. 16 hat[3]) nicht nur seine Zahlen glücklich verbessert sondern auch gezeigt, dass 19 solche Cyklen eine 152jährige Periode bildeten, bei deren Ablauf durch Weglassung eines Schaltmonats der fehlerhafte Ueberschuss, welchen jede Oktaeteris erzeugt, gehoben wurde. Das setzt Kenntniss des metonischen Cyklus, also griechischen Einfluss voraus. Zum ersten oder Normaljahr dieser Oktaeteris wurde ohne Zweifel ein solches erhoben, dessen Neumond mit der Sonnwende zusammentraf oder ihr sehr nahe lag. Man konnte aus dem Cyklus auch ersehen, in welchem Jahre der zweite Neumond mit dem Austritt des Nils zusammentreffen musste; daraus erklärt sich die Inschrift von Dendera bei Brugsch Festkal. S. V 'im Monat Epiphi an dem Tage, an welchem sich die Sonne mit dem Monde verbindet (d. i. beim Neumond), tritt aus der Nil zu seiner Zeit. Die Ueberschwemmung fällt ans Land'; die vorhergehenden Worte 'wann aufgeht Ihre Majestät (Isis-Hathor als Sothisgottheit) darin (im Zeichen des Löwen) im Monat Epiphi, so ist dieses Land im Jubel' geben eine allgemeine, für 120 Jahre gültige Bestimmung, während sich die obigen auf ein bestimmtes, das laufende oder bevorstehende beziehen.

---

1) Vorher hat er als gewöhnliches Neujahr den (beweglichen) 1. Thot bezeichnet.

2) In Alexandreia ging er am 24. Juli, ungefähr 1 Monat nach der Sonnwende auf.

3) Unrichtig ist sein Gedanke, dass ein alexandrinischer Kirchenvater des 3. Jahrhunderts Schöpfer jenes Cyklus gewesen sei: auf einen heidnischen Aegypter führen die Worte *ἡ γὰρ σελήνη παρ' Αἰγυπτίοις κυρίως ὀλυμπιὰς καλεῖται διὰ τὸ κατὰ μῆνα περιπολεῖν τὸν ζῳδιακὸν κύκλον, ὃν οἱ παλαιοὶ αὐτῶν ὄλυμπον ἐκάλουν.* Vielleicht ist an das äg. renpe (r = l), Jahr gedacht.

Digitized by Google

Das Datum 5. Paophi (28. Juni), welches der Festkalender dem Anfang der Schwelle gibt, suchen wir aus dem gleichzeitigen Astronomen zu erläutern, den wir schon betreffs der Erntezeit in Uebereinstimmung mit ihm gefunden haben. Von der Wasserschlange (*ὕδρα*, bei Ptolemaios *ὕδρος*) schreibt Theon zu Aratos 443: 'die Aegypter behaupten, dieses Gestirn sei der Nil, und bringen dafür überzeugende Gründe vor: *ἡ γὰρ κεφαλὴ τοῦ ζῳδίου ἐστὶ περὶ τὴν ἱερὴν μοῖραν τοῦ καρκίνου, περὶ τὸν Ἐπιφὶ μῆνα (ὅς ἐστι κατὰ Ῥωμαίους Ἰούλιος), ὅτε καὶ τὰς ἀρχὰς* . . . (ergänze *ὁ Νεῖλος ποιεῖται τῆς ἀναβάσεως*)· *τὸ μέσον αὐτοῦ τοῦ σώματος ποιεῖται*[1]) *τὸν λέοντα τῷ Μεσορὶ (ὅς ἐστι κατὰ Ῥωμαίους Αὔγουστος), ὅτε τὸ μεσαίτατόν ἐστι τῆς τοῦ Νείλου ἀναβάσεως*;[2]) das Ende des Leibes ist an der Jungfrau im Thoth (dem September), wo auch das letzte Steigen stattfindet. Sein Schweif aber muss über dem Kopf des Centaurus sein, damit auch unter der Wage sein Ende stehe; denn im Paophi, römisch Oktober, hört der Nil auf (*παύεται*)'. Einen heiligen Grad gibt es nicht, auch würde Theon nicht *ἱερὴν* sondern *ἱερὰν* geschrieben haben. Er will die Textworte *κεφαλὴ ὑπὸ μέσσον καρκίνου ἱκνεῖται, σπείρη δ' ὑπὸ σῶμα λέοντος, οὐρὴ δὲ κρέμαται ὑπὲρ αὐτοῦ κενταύροιο* erklären; die Mitte des Krebses bildet aber der 15. oder 16. Grad; also ist zu schreiben *περὶ τὴν ιε΄την μοῖραν*. Er behandelt die Thierzeichen in metonischer Weise, indem er die Jahrpunkte nicht auf den 1. sondern auf den 8. Grad (Tag) ihrer Zeichen setzt, s. Theon zu Ar. 499; der 15. Grad, in welchem die Hydra aufzugehen anfängt, trifft also 7 Tage nach der Sonnwende ein. Theons Aegypter haben die Ansicht über das Verhältniss des Sternbildes zur Nilschwelle ohne Zweifel dazu benützt, für den Ansatz der Feier ihres Eintritts ein am Himmel erkennbares Durchschnittsdatum zu gewinnen; dieses suchen wir in dem Datum des Edfukalenders. Im J. 362 trat die Wende am 21. Juni ungefähr um 1 Uhr Mittags ein. Theons Herbstgleichendatum: Thoth 25 = Sept. 22 früh 6 Uhr bis S. 23 fr. 6 U. (zu Aratos 513) trifft auf seine Zeit zu: Thoth 25 in den drei ersten, Thoth 26 im letzten Jahr des Schaltkreises; wir dürfen daher auch richtige Bestimmung der Wende voraussetzen. Dann traf Krebs 15° auf Juni 28.

Die 'Nacht des Tropfens', im koptischen Kalender (welcher in arabischer Weise die Tage mit dem Abend anfängt) dem 11. Payni zugewiesen, nach ägyptischer Tagrechnung aber fast vollständig zum 10. Payni = 16. Juni greg. gehörig, 5 Tage vor der Sonnwende, wird von manchen Neueren unrichtig als Anfang der Schwelle behandelt, welche in jenem Kalender ausdrücklich auf den 18. Payni gestellt wird. Der Glaube, dass in dieser Nacht ein Tropfen vom Himmel falle, aus welchem sich die Schwelle entwickle, scheint in alte Zeit zurückzugehen; aber mit der von Pausanias 10, 32 aus dem Munde eines Phönikers mitgetheilten Erklärung der Schwelle steht er schwerlich im Zusammenhang. Das zu Tithorea in Phokis im Frühling und im

1) Schr. *παρέρχεται* oder *παροδεύει*.

2) Vgl. Cap. IV, 3.

Herbst gefeierte Isisfest hielt derselbe für identisch mit der Trauer um Osiris, welche beim Beginn der Nilschwelle stattfinde, und erklärte die Thränen der Isis für die Ursache derselben. Die Trauer um Osiris bezog sich vielmehr auf das Ende der Schwelle und wer diese aus den Thränen der Isis entstehen liess, dachte sicher an einen überaus starken, weil nach dem Begriffe göttlicher Leiblichkeit zu messenden Thränenerguss, nicht an den Fall eines einzigen Tropfens. Dieser könnte eher als Ausfluss des göttlichen Phallus gedacht worden sein, von welchem der grosse Edfukalender spricht, so dass in jene Nacht die Conception der Schwelle verlegt worden wäre. Am 1. Zusatztage, also 5 Tage vor dem festen 1. Thoth des heiligen Jahres, an welchem mit der Sonnwende die Nilschwelle eintreten soll, wurde die Geburt des Osiris gefeiert und zwar in ähnlicher Weise wie die griechischen Phallophorien: eine Gestalt mit ungewöhnlich grossen Genitalien wurde in Procession umhergetragen. Das Fest hiess Pamylia nach Pamyles, welchen man für den Nährvater des neugeborenen Osiriskindes erklärte, Plut. Is. 12. 36; nach Hesychios *Παμύλης· Αἰγύπτιος θεὸς πριαπώδης* zu schliessen, ist es Nun, der Vater der Isis-Hathor und des Osiris, der Gott des befruchtenden Ueberschwemmungswassers.[1]) Ob mit Dümichen Baurkunde S. 40 Pamyles in dem Beinamen Bamer, welchen Horsamtati, der Sohn des Osiris führt, wiederzufinden ist, möchten wir bezweifeln.

4. Austritt des Nil.

Paophi '19. Tag. Procession dieser Göttin (der Hathor) sammt ihren Mitgottheiten. Alles Vorgeschriebene ihr zu vollziehen. Es soll verweilen ein Basilikogrammat in der Hafenstadt bis zum 3. Athyr, volle 15 Tage, damit mitgetheilt werde in Folge dessen die Beobachtung. Rückkehr zur grossen Stätte.' Von praktischer Wichtigkeit wurde die Beobachtung des Nils, an welche mit Brugsch zu denken ist, erst, wenn das Steigen einen rapiden Gang annahm und sein Austritt gewärtigt wurde. Die Zeit desselben schwankte um ungefähr so viele Tage als der Festkalender angibt, und auch die julianischen Data sind so ziemlich dieselben, wie die dem beweglichen 19. Paophi — 3. Athyr unter Julians Regierung entsprechenden, der 12. — 26. Juli, 21 — 35 Tage nach der Wende. In diese Zeit fiel der Siriusaufgang (am 17. Juli bei Syene, am 24. an der Nordküste), welcher, ursprünglich mit der Sonnwende und der ersten Nilschwelle gleichzeitig, dann immer mehr hinter beiden zurückgeblieben, schliesslich durch jenes Zusammentreffen eine neue Bedeutung für den Nilstand ge-

1) Als Ueberschwemmungsgott ist Osiris mit seinem Vater gleichbedeutend. Plut. Is. 36 scheint an den Phallus des Osiris zu denken; andererseits verehrten mit Osiris und Isis die Blemmyer, welchen als Anwohnern des Nils der Cultus der Ueberschwemmungsgottheiten ebenso nahe lag wie den Aegyptern, einen priapusartigen Gott, welchen sie mit jenem zusammen in Oberägypten kennen gelernt hatten, Prokopios b. pers. 1, 19. Dergleichen locale Abweichungen sind nicht selten und ist wegen der etwas abweichenden Beziehung in dem Feste des 5. Paophi auch die Legende von der Nacht des Tropfens als locale Gestaltung anzusehen.

Digitized by Google

wann. So im Isishymnus von Dendera und Assuan aus makedonischer Zeit bei Brugsch Relig. S. 43: 'du machst schwellen den Nilstrom und überschwemmst das Land in deinem Namen als göttlicher Sothisstern; du umfängst und befruchtest das Feld in deinem Namen als Göttin Anuqi': aus demselben Zeitalter stammt, wie der Monat Epiphi beweist, die Abschn. 3 citirte Inschrift. Lucanus 10, 225 neque suscitat undas ante canis radios: Aelian hist. an. 10, 45 *συνανίσχει αὐτῷ* (dem Sirius) *τρόπον τινὰ καὶ ὁ Νεῖλος ἐπιὼν ἐς τὴν ἄρδειαν τὴν γῆς τοῖς Αἰγυπτίοις καὶ ἀναχεῖται περὶ τὰς ἀρούρας*; Schol. Dionys. Perieg. 223 *ἀνέρχεται*[1]) *καὶ πλημμυρεῖ ὁ Νεῖλος, ὅτε ἡ ἐπιτολὴ τοῦ κυνὸς γίνεται*; Solinus 32 ubi ingressus (sol) leonem ortus sirios excitavit, emissis omnibus cumulis totam fluctuationem erumpere (affirmant); quod tempus sacerdotes natalem mundi judicaverunt: id est inter XIII k. Aug. et XI. Dieses Datum, der 20.—22. Juli bezieht sich zunächst auf den Austritt, nur mittelbar auch auf den Sirius. Genauer als die Siriusdata, weil auf jedes Zeitalter passend, sind die Angaben des Thierzeichens: Lucanus 10, 233 contraque incensa leonis ora tumet: Plinius 18, 162 vehementius quamdiu in leone est: 5, 57 abundantissime leonem (sole transeunte): Plut. Is. 38 *πλημμυρεῖ Νεῖλος 'ἠελίου τὰ πρῶτα συνερχομένοιο λέοντι'*; quaest. symp. 4, 5, 2 *Νεῖλος ἐπάγει νέον ὕδωρ ταῖς Αἰγυπτίων ἀρούραις ἡλίου τὸν λέοντα παροδεύοντος*; Horapollon 1, 21, Lydus de mens. 4, 68 u. a.: doch weiss man nicht immer, ob die Zeichen metonisch oder in gewöhnlicher Weise behandelt sind, d. h. ob der Eintritt in den Löwen $22^{1}/_{2}$ oder 30 Grad nach der Sonnwende gesetzt ist. Das Erstere gilt von Plinius (vgl. 18, 221) und von Theon zu Ar. 152 *ὅλον τὸ ἄστρον* (den Löwen) *ἀφιερώκασι τῷ ἡλίῳ, τότε γὰρ ἐμβαίνει* (schr. *ἀναβαίνει*) *ὁ Νεῖλος καὶ ἡ τοῦ κυνὸς ἐπιτολὴ φαίνεται*; vgl. Abschn. 3. Das Decret von Kanopos setzt die *ἀνάβασις* des Stroms in den Payni, der am 19. Juli (23 Tage nach der Wende) beginnt. Ein jüngerer Zeitgenosse Theons, Ammianus 22, 15 schreibt: opinio est celebrior alia, quod spirantibus prodromis perque dies XL et V etesiarum continuis flatibus remeantibus eius meatum velocitate cohibita superfusis fluctibus intumescit. Die 'Vorläufer' der Etesien traten nach den Aegyptern bei Ptolemaios *φάσεις ἀπλανῶν* am 18. Epiphi (12. Juli = ca. 17 Tage nach der Wende), nach Plinius hist. 2, 123 10 Tage vor diesen ein, 8 Tage vor dem Sirius; von Demokritos, Euthymenes, Thrasyalkes u. a. wurden bloss die Etesien, zu denen manche auch jene rechneten, als Ursache des Austritts bezeichnet; das gewöhnliche Datum des Etesienanfanges liegt in der Gegend des Siriusaufgangs. Aristeides (unter Marcus Aurelius) im *λόγος Αἰγύπτιος* p. 439 *ὁ Νεῖλος οὐ μεσούντων ἐτησίων οὐδ' ἡνίκ' ἂν ὦσι πρὸς τῷ λήγειν τότε πληροῦται ἀλλὰ καὶ ἀρχομένων καὶ πρὶν ἄρξασθαι πολλάκις*. Im Edfukalender beginnt die Beobachtung d. i. Messung 16 Tage nach dem Eintritt der Schwelle: damit vgl. die in den Daten der Feste des Gottes Thoth und der Techi angedeutete Entfernung (Abschn. 6).

---

1) Wie *ἀναβαίνειν* und *ἀνάβασις* eigentlich auf das Steigen überhaupt bezüglich, aber auch im engeren Sinne vom Austritt gebraucht.

Digitized by Google

5. Die allgemeine Ueberschwemmung.

Athyr '23. Tag: Feldwiesenfest. — 29. Tag: Procession der Hathor der Herrin von Tentyra sammt ihren Mitgottheiten. Zu gehen nach dem Pylon wegen der Ankunft des Nilwassers. Ein Dankgebet zu sprechen. Rückkehr nach dem Saale Thescha. — Athyr am letzten Tage, welcher zusammenfällt mit dem 2. Tag der Procession dieser Göttin: das Vorschriftsmässige ihr zu vollbringen. Die Weiberbrüste sind offen zu legen. — Choiak, d. 1. Tag, welcher zusammenfällt mit dem 3. Tag der Procession dieser Göttin in Begleitung ihrer Mitgottheiten. Offen zu legen die schönsten Weiberbrüste.[1]) Alles Vorschriftsmässige ihr zu vollbringen. Rückkehr nach der erhabenen Stätte.' Die genannten Data entsprechen unter K. Julian dem 15. und 21. bis 23. August. Das Feldwiesen- oder vielmehr Feld(sechet)-Fest hat ohne Zweifel die Bestimmung, den göttlichen Segen für die Fluren zu erflehen, wenn die Ueberschwemmung auch der vom Strom weiter entfernten zu gewärtigen ist, s. Cap. IV. Das dreitägige Fest wird ausdrücklich für eine Dankfeier erklärt; die Ueberschwemmung musste zu seiner Zeit eine vollendete Thatsache sein, man wird also das späteste der Data gewählt haben, zwischen welchen ihre Eintrittszeit schwankte. Die zur Befruchtung sämmtlicher Fluren nöthige Höhe, zwei Drittel der zwischen dem niedrigsten und höchsten Stand gewöhnlichen, haben die Wasser gegen Mitte August greg. erreicht, L. Horner in d. Philosophical Transactions 1855 p. 114 bei Brugsch, Matér. 12; dann pflegt man die Deiche zu durchstechen, welche dem Ueberschwemmungswasser die Ausbreitung und damit die Befruchtung des Landes wehren. Im Norden, bei Kairo wird noch jetzt der Durchstich festlich begangen, als Vermählung des Nil, in dessen Bett eine Mädchenfigur geworfen wird; das Fest heisst wefa e' nil (Fülle des Ueberschwemmungswassers). Der Kalender von Bulaq setzt es auf den 18. Mesori = 23. Aug. greg.;[2]) doch ist dies Datum nicht massgebend: 1872 fand die Feier am 19. Aug. statt, in einem von Kremer Aeg. I 262 nicht genannten Jahre am 12. August. Der Papyrus Labyrinth bei Brugsch, Reise nach der Oase Khargeh S. 39 nennt den 'Platz der Säule von Herakleopolis, den die Achtzahl (der Götter) vertheidigt und woselbst am 15. Mesori das neue Wasser des steigenden Nil erscheint, welches dann am 23. Thoth in den grossen See (den Moeris) des Seelandes eintritt'. Vom ersten Steigen des Nil vergehen hier bis zur Ueberschwemmung 43, im Edfukalender bis zum Feldfest 48 Tage. Nildata des Pap. Sallier IV aus Theben[3]) bei Brugsch Drei Festkal. S. VI: 'Paophi, d. 19. Tag. An diesem Tage ist erschienen das Ueberschwemmungswasser (nun) . . . aus seiner Behausung. Es reichen ihm (Opfer-)Speise die Götter, welche

1) Der Nilgott wurde mit Brüsten dargestellt, offenbar weil sein Austritt dem Volk die Nahrung schuf; vgl. S. 175.

2) Zur Zeit des grossen Edfukalenders (s. Abschn. 3) fallen die Data des julianischen Stils wahrscheinlich mit dem gregorianischen zusammen: auch in diesem trifft auf die Sonnwende der 21. Juni, auf die Nachtgleiche der 22. September.

3) Seinen Nildaten zufolge ist dieser Papyrus im 11. Jahrhundert v. Chr. geschrieben.

Digitized by Google

vor dem Herrlichen gegenwärtig sind.' Offenbar das Speiseopfer des 5. Paophi für Nun im Edfukalender. 'Athyr, d. 4. Tag. Es bewegt sich die Erde. Anfang der Ueberschwemmung (nun).' Würde, auf die Datirung des Edfukalenders umgesetzt, dem 20. Paophi desselben entsprechen, einem der Tage, an welchen dieser den Austritt des Stromes erwartet. 'Athyr, d. 23. Tag. Es kommt zum Vorschein das Ueberschwemmungswasser (Nun), der [Va]ter der Götter . . . man misst die Majestät dieses Gottes, bevor voll geworden ist der Fluss.' Entspräche im Edfukalender dem 9. Athyr. Der Unterschied von dem Wasserstand des vorhergehenden Datums kann nur darin gesucht werden, dass der Strom jetzt eine den baldigen Eintritt der allgemeinen Ueberschwemmung anzeigende Höhe erreicht hat. 'Choiak, d. 1. Tag. Es kommt zum Vorschein die Gesellschaft der grossen Götter. Es ruht die Majestät des Nun (des Ueberschwemmungswassers) im Nil. Ein Befehl wird (oder ist) erlassen von der Majestät des Sonnengottes Ra an Thut, zu beobachten . . . mit seinem Holze (der Elle) bei ihm. [Es höre auf] zu steigen die Herrlichkeit des Niles nach dem Wortlaut des Befehles, welchen in Schrift erlassen hat die Majestät des Ra, indem er spricht zu seinem Vater Nun also: es wird Dir überbracht dieser königliche Befehl. Ptah, Ra und Tum haben berechnet das Steigen [des Wassers] nach deinen Worten (d. i. Versprechen)'. Von dem Speiseopfer bei Gelegenheit des ersten Steigens bis hieher laufen 42 Tage, entsprechend den 43 des Papyrus Labyrinth bis zur allgemeinen Ueberschwemmung; noch mindestens ebenso viele verfliessen von da bis zum höchsten Wasserstand bei der Herbstgleiche. Die Ergänzung '[es höre auf] zu steigen' muss daher mit einer anderen vertauscht werden, welche die Bedeutung des Langsamwerdens hat. Das Steigen ist am rapidesten im Zeichen des Löwen (Abschn. 4); dann pigrescit[1]) in virginem transgresso (sole) atque in libra residit, Plinius hist. 18, 167; residit in virgine iisdem quibus adcrevit modis, ebenda 5, 57; deinde revocari exitus universos, cum in virginem transeat penitusque intra ripas suas capere, cum libram sit ingressus, Solinus 32. Dieser (ebenso Plinius an der zweiten Stelle) hat das beiden gemeinsame Original dahin missverstanden, dass das Steigen überhaupt in der Jungfrau aufhöre und im Anfang der Wage das Wasser ins Strombett zurücktrete. Der Eintritt der Sonne in die Jungfrau[2]) fällt metonisch genommen (S. 168) im J. 362 auf den 15. August jul., auch sein gregorianisches Datum trifft auf August 15. — Nach Strabon p. 789 dauert die völlige Ueberschwemmung, wobei nur die Gebäude aus dem Wasser hervorragen und die Städte Inseln gleichen, im Delta über 40 Tage: *πλείους δὲ τετταράκοντα ἡμέρας τοῦ θέρους διαμεῖναι τὸ ὕδωρ ἔπειθ' ὑπόβασιν λαμβάνει κατ' ὀλίγον, καθάπερ καὶ τὴν αὔξησιν ἔσχεν· ἐν ἑξήκοντα δὲ ἡμέραις τελέως γυμνοῦται καὶ ἀναψύχεται τὸ πεδίον.* Als Wendepunkt ist vermuthlich die Herbst-

1) Daher im koptisch-arabischen Kalender Wiederholung der wefa e' nil am 1. Thoth = 10. Sept. greg.

2) Vielleicht ist der 15. August im Edfukalender desswegen für das Feldfest gewählt; doch kommt noch eine andere astronomische Anknüpfung in Betracht, s. Cap. IV, 3.

Digitized by Google

gleiche genommen: nur so erklärt sich die grosse Zahl der Tage des Zurückweichens; dazu stimmt, dass der Gewährsmann Strabons in Sachen des Nil, wahrscheinlich Poseidonios, die Jahrzeiten so, wie es heutzutage üblich ist, mit den Jahrpunkten beginnt; die 'Tage des Sommers', mit der Sonnwende beginnend (Strab. p. 793. 740), endigen mit der Herbstgleiche. Von hier zurück bringen die 40 und mehr Tage den Anfang der Ueberschwemmung auf ein vor dem 13. August (greg. und für den Edfukal. jul.), aber ihm nahe liegendes Datum. Vgl. S. 162.

6. Die Ankunft der Schwalbe.

'Tybi, 25. Tag: Fest der Hathor, der Herrin von Tentyra. Ankunft der Schwalbe.' Wäre nach Brugsch der 6./10., nach Riel der 4. Januar, nach Krall der 15. März; im Wandeljahr ist es unter Julian der 16. Oktober. Der einzige, welcher sich hierüber ausgesprochen hat, ist Riel, Thierkreis von Dendera S. 57 f.: schon bei Hesiod gelte die Schwalbe als Frühlingsbote, er setze ihre Ankunft 60 Tage nach der Winterwende, Plinius auf den 22., ägyptische und andere Astronomen bei Ptolemaios auf den 23. Februar. Wenn sie in Oberägypten wirklich so früh (am 4. Januar) erscheine, so bestätige sich auch dadurch, dass das Fest der Winterwende im zweiten Edfukalender[1]) in den Tybi gesetzt sei; sollte sie aber dort später ankommen, dann sei das Datum Tybi 25 ungenau, denn dem Anfang des Tybi gehöre die Winterwende schon desswegen an, weil die Sonnwendenfeier, wie vorher nachgewiesen,[2]) im Anfang des Epiphi (nach Riel 24. Juni) stattgefunden habe. Zur Würdigung dieser wunderlichen Ausführungen braucht bloss bemerkt zu werden, dass die erwähnten Schriftsteller von der Wanderung der Schwalbe aus Africa nach Südeuropa reden, der Edfukalender aber die umgekehrte im Sinne hat. Eine Besprechung verdient nur das Citat aus den 'Fixsternphasen' des Ptolemaios, Mechir 29 (Febr. 23) *Αἰγυπτίοις καὶ Φιλίππῳ καὶ Καλλίππῳ χελιδὼν φαίνεται.* Den ägyptischen Astronomen ist es sicher nicht eingefallen, die Ankunft der Schwalbe in Hellas zu bestimmen; dass sie es nicht gethan haben, lehrt die Bemerkung über den nächsten Tag, Mechir 30: *Αἰγυπτίοις ὀρνιθίαι βορέαι.* Vogelwinde, auch Schwalbenwinde (*χελιδονίαι*) hiessen die Nordwinde, bei deren Wehen die ersten Zugvögel, eben die Schwalben (sie fliegen gewöhnlich gegen den Wind) nach Europa flogen; die Ankunft der Schwalbe konnte also nicht vor dem Eintritt jener Winde gesetzt werden. Die Stelle ist verdorben; vielleicht hat Ptolemaios *Αἰγυπτίοις ὕει. Φιλίππῳ-φαίνεται* geschrieben; vgl. *Αἰγυπτίοις ὕει* Tybi 24 und Choiak 4.

---

1) Zwischen Tybi 1 und 17 nach Brugsch: '[Tybi der .. Tag] ..... Fest (?) des Horus'. Dies ist alles.

2) Den 'Nachweis' bilden die haltlosen Deutungen des Festes Ihrer Majestät am 1. Mesori (Riel 25. Juli) auf das Siriusneujahr (19. Juli!) und der Feier des 'glücklichen Zusammentreffens' am 1. Epiphi (vielmehr Epiphineumond) auf die Sonnwende.

Digitized by Google

Die Schwalben verlassen Griechenland im September und Oktober, Aug. Mommsen, Griech. Jahreszeiten S. 254; die alten griechischen und (meist aus diesen abgeleiteten) römischen Wetterkalender setzen ihren Abzug auf den Frühaufgang des Arktur, den hellenischen Herbstanfang, um Mitte September. Ihr Ziel ist Nordafrika bis zum Aequator; für die aus Hellas kommenden liegt Aegypten am nächsten, vgl. Pseudo-Anakreon 25 *σὺ μέν, φίλη χελιδόν, ἐτησίη μολοῦσα θέρει πλέκεις καλιήν· χειμῶνι δ' εἰς ἄφαντος ἢ Νεῖλον ἢ 'πὶ Μέμφιν.* In der Zweitheilung des Naturjahres beginnt die milde Jahreszeit mit dem Frühling, die rauhe mit dem Herbst. Mehrere Rasten auf Inseln zum Ausruhen und Futtersuchen in Anschlag gebracht, kann man die Ankunft in Aegypten frühestens Ende September, spätestens Anfang November setzen. Ein ägyptisches Zeugniss hierüber, aus den letzten Jahren des K. Tiberius, finden wir in dem rechtwinkligen Zodiakusbild von Dendera. Hier folgt auf die Wage eine Scheibe, von deren Kreislinie eine wie es scheint weibliche Gestalt umschlossen ist; dann zwei Stundengöttinnen; weiter eine Gestalt, oben Mann unten Löwe, mit zwei Vasen; nach ihr der Skorpion. Auf der Scheibe steht, wie Lauth, les zodiaques de Denderah, 1865 p. 89 aus der Zeichnung Denon's nachgewiesen hat, eine Schwalbe;[1]) in der Abbildung der Description de l'Ég. IV pl. 21 fehlt dieselbe. Chronologisch vertreten hier die Thierzeichenbilder den Eintritt der Sonne in dieselben; die Wage entspricht der Herbstnachtgleiche.[2]) Insofern stimmt das Denderabild mit dem Edfukalender, beide bringen die Ankunft der Schwalbe in das Zeichen der Wage. In der weiblichen Gestalt will Lauth p. 79 Livia, die Mutter des Tiberius, im Zustand der Schwangerschaft erkennen, obgleich von einem solchen nichts zu erkennen ist; Lauth selbst ist weit entfernt, in der Körpergestalt eine Andeutung davon zu finden; er beruft sich nur auf Horapollons Angabe (2, 14) über die Symbole, welche auf eine schwangere Frau deuten; auch von ihnen ist auf dem Bild wenig zu finden. Wir gehen auf diese und auf die anderen ebenso gezwungenen Deutungen, durch welche er in den rechtwinkligen Zodiakus von Dendera eine Verherrlichung der Geburt des Tiberius legen will, nicht weiter ein; die hier in Rede stehenden Gestalten bieten noch andere Merkmale, welche ihre Bedeutung erkennen lassen. Die Frau oder Göttin hält mit beiden Händen eine Stange (nicht ein Scepter, wie Lauth behauptet) vor sich, gerade so wie die sehr ähnliche Gestalt, welche auf dem Kalenderbild von Esne

1) Lauth p. 20 erklärt sie für das Symbol des Winters, unter Berufung auf Chateaubriand: l'hirondelle passe l'été aux ruines de Versailles et l'hiver aux ruines de Thèbes'; aber zwischen Steinbock und Wassermann, also im Zeichen des Steinbocks, zeigen beide Zodiakusbilder den Schwan und Chateaubriand nimmt den Sommer und Winter als Jahreshälften.

2) Zwischen den Schalen der Wage befindet sich eine Scheibe, inmitten derselben ein Kind, den Finger zum Munde führend; ebenso im Rundbild, nur dass dort die Scheibe auf dem Wagbalken steht; beide schon von Lauth Zod. p. 88. 15 als Sonnenscheiben aufgefasst mit dem jungen Sonnengott. Die Beziehung auf die Nachtgleiche, mit welcher ein neues Jahrviertel anfängt, ist unverkennbar.

Digitized by Google

den Monat Thoth vertritt und, wie der Vergleich mit den verwandten Darstellungen im Ramesseum und in Edfu, ferner in der Aufschrift des Papyrus Ebers lehrt, der Göttin Techi, Gemahlin des Thoth entspricht; in der Stange ist also das 'Holz des Thoth' (S. 172), seine Messstange (Elle) zu erkennen. In Esne reicht diese weiter hinab[1]) und die rechte Hand greift dort abwärts an den unteren Theil derselben, dagegen in Dendera hinauf an den oberen; hier scheint die Stange emporgezogen, dort in die Tiefe geführt zu werden. Das Fest des Thoth wurde am 19., das der Techi am 20. Thoth gefeiert (vgl. Cap. III), 18 und 19 Tage nach dem 1. Thoth, welcher im festen Götterjahre der Sonnwende und dem Anfang der Nilschwelle entsprach; diese Feste galten also dem ersten Austritt des Stromes und der Messung desselben (S. 170). In Esne läuft der Göttin ein Hündchen voraus, vgl. Horapollon 1, 9 *ἱερογραμματέα πάλιν ἢ προφήτην — βουλόμενοι γράφειν κύνα ζωγραφοῦσιν*; beides, Schreiber der Götter und Prophet ist Thoth, welcher durch die Beobachtung der Nilschwelle das Mass des zu erwartenden Wachsthums erkundet. Wie das Bild in Esne dem Anfang der Messung entspricht, so das in Dendera dem Ende derselben: die Stange wird herausgezogen: es ist gleichbedeutend mit dem Weglegen des Nilbuches, von welchem Brugsch Festkalender S. V handelt. Wann dies geschah, meldet Diodor 1, 36: sobald der Strom zu sinken anfing. Die grösste Höhe erreicht er nach den Alten zur Zeit der Herbstgleiche, am 100. Tage, wie Herodot und Diodor angibt; nach Horner und Kremer zwischen dem 20. und 30. September, worauf 15 (Kremer: ca. 14) Tage später die Fluth zu sinken anfängt und Mitte November gr. (um den 10. Nov., Horner) auf die halbe Höhe des Steigens herabkommt; der Kalender von Bulaq setzt auf den 7. Paophi = 16. Oktober gr. das Ende der grossen Fluth und 3 Tage später den Anfang der Grünzeit: vgl. S. 162.

Gleiche Bedeutung mit der Göttin in der Scheibe hat der aufrecht auf den Hinterfüssen stehende Löwe mit menschlichem Oberleib, welcher im rechtwinkligen Zodiakus auf sie folgt. Dieselbe Figur, hier mit hängenden Brüsten (vgl. S. 171) zeigt das runde Thierkreisbild von Dendera und wie jene, so hält auch diese zwei Vasen in den erhobenen Händen. Die Scheibe mit Göttin und Schwalbe fehlt auf dem Rundbild; dafür zeigt es neben der Mischgestalt einen ruhenden Löwen, den Kopf zurückgewandt, die Vordertatzen auf einem 3 Wellenlinien einschliessenden Parallelogramm, welches zwischen den zwei Fischen des Fischthierzeichens wiederkehrt, also eine Wassermasse anzeigt. Der Löwe ist das Symbol der Nilschwelle und Ueberschwemmung, Horapollon 1, 21 *Νείλου δὲ ἀνάβασιν σημαίνοντες, ὃν (ἣν?) καλοῦσιν Αἰγύπτιοι Νοῦν [ἑρμηνευθὲν δὲ σημαίνει νέον], ποτὲ μὲν λέοντα γράφουσι, ποτὲ δὲ τρεῖς ὑδρίας μεγάλας, ποτὲ δὲ οὐρανὸν καὶ γῆν ὕδωρ ἀναβλύζουσαν*; der Vasen, fügt er hinzu, müssen 3 sein, *τρία δὲ ὑδρεῖα καὶ οὔτε πλείονα οὔτε ἥττονα*, was wohl auf die Darstellung der vollen Ueberschwemmung zu beziehen ist. Die Denderabilder

1) Ihr unteres Ende wird durch das Hündchen verdeckt.

Digitized by Google

data sowohl im Wandeljahre als im julianischen auf den nächstfolgenden Tag stellen; doch könnte dies, wegen der Gleichung Pachons 15, luna VI erst vom Epiphi ab geschehen sein.

Im Pharmuthi steht luna II zwischen dem 4. und 28. Monatstag; der Tabelle zufolge trifft sie auf den 12. Pharmuthi (vergl. Cap. IV, 2). Im Pachons wird zuerst der Neumondstag behandelt und, wie bei allen mehrtägigen Festen, die auf spätere Tage fallende Fortsetzung seines grossen Stadtfestes ohne Rücksicht auf ein inzwischen eintretendes Fest anderer Art angeschlossen; dann folgt ein Fest des 11. Pachons. Der Neumond war demnach auf einen der zehn ersten Pachonstage gesetzt: der Tabelle zufolge auf den 10. Pachons. Im Epiphi steht das Neumondfest nach der Feier des 4.—12. und vor der des 16. Monatstages, traf also auf den 5./15. Epiphi: laut der Tabelle fiel luna I auf den 9. Epiphi (März 29); an diesem wurde das Erstlingsopfer dargebracht.

Ehe wir zur Verwendung der Monddata für die Ermittlung der Abfassungszeit übergehen, müssen wir noch bei der vieltägigen, mit dem Pachonsneumond beginnenden Feier des Horsamto verweilen, weil die Tagesbedeutung des vollen Uza-auges und das hohe Ansehen, welches die luna VI in Aegypten genoss, bei ihr zum Ausdruck kommt.[1]) Sie beginnt mit der 5tägigen Reise (Wasserfahrt) des Gottes nach Dendera, bei welcher sein Sieg über die Heiden verherrlicht wird; dann folgt seine Geburtsfeier: 'am 6. Tage des Festes dieses Monats, (wann) das heilige (oder Uza-) Auge (voll), sei ein grosses Fest im ganzen Lande' u. s. w. In Widerspruch, wie schon Krall Studien S. 29 bemerkt hat, mit dem Text, wo der fünfästige Stern sammt dem Einerstrich die Zahl 6 liefert, gibt Brugsch den 15. Tag, indem er den im Denderakalender genannten 15. Monatstag (auf diesen trifft das Fest, wie oben bemerkt, in der That) hieher überträgt, wo von Mondtagen die Rede ist: da das Fest am 1. Mondtag begonnen hat, so stehen wir jetzt im 6. Mondtag. Er übersetzt ferner '(wann) der Mond voll (sein sollte)' und im Denderakalender 'am Vollmondtage', ebenso Religion S. 366 u. 462; der Text gibt aber 'das heilige (Uza-) Auge voll'. Das hängt damit zusammen, dass Brugsch die Füllung des heiligen Auges (des Mondes) bloss dem Vollmondtage beilegt, vgl. die astrologische Inschrift bei ihm Matér. S. 60 'das Auge Uza voll am Fest des 15'; dass sie aber auch den 6. Mondtag angeht, beweist der grosse Edfukalender zu Thoth 19, wo Brugsch Festk. S. 1 die später (s. oben S. 177) von ihm geänderte Uebersetzung 'Ist es der Tag eines Vollmondes und die Ankunft der Göttin Schont, so soll er jedesmal als eine Sexta gelten' gegeben hat; ferner der hieratische Papyrus zu Ehren der verstorbenen Frau Nainai bei Brugsch

1) Ein Textfehler ist 'am Tage 8 (soll heissen 9), welcher zusammenfällt mit dem 7. Tag dieses Festes'; vorher war von dem 3. Tage seit der Geburtsfeier die Rede und auf diese beziehen sich die Worte 'dieses Festes'. Es ist ein Einerstrich ausgefallen, wie im Denderakalender statt des 22. Tybi der 21. geschrieben steht; im grossen Edfukalender sieht man beim 22. Thoth von dem einen Einerstrich bloss Stücke.

Digitized by Google

Mat. S. 61 'der Gott Thoth ist hinter dir (Osiris), er bringt deine Seele zur Barke Maad in deinem Namen als Gott Mond. Ich (Isis) bin gekommen zu betrachten deine Herrlichkeit an der Stätte des Auges Uza in deinem Namen als Herr des Festes des 6. Tages. Deine Vasallen (?) sind mit dir, sie werden nicht von dir getrennt, (wenn) du Besitz ergreifst vom Himmel durch die Grösse deiner Tugenden in deinem Namen als Herr des Festes des 15. Tages.' Auch in dem Papyrus des Priesters Heter, Mariette les pap. Ég. du musée de Boulaq Nr. 3 (die Stelle übersetzt Lauth Sitzungsb. 1878. II 331), bezieht sich die Uza-füllung wahrscheinlich auf luna VI, denn von luna XV ist dort ebenfalls in einem anderen Zusammenhang die Rede. Die gallischen Druiden, schreibt Plinius hist. nat. 16, 249, beginnen die Monate und das Jahr mit dem 6. Mondtag; die Verehrung, welche sie der Mistel widmen, ist am grössten, wenn man sie an ihm aufgefunden hat. Bei den Griechen war der 6. Tag des Mondmonats[1]) der Artemis geweiht und auf ihn wurde ihre Geburt gesetzt, Diogenes Laert. 2, 44. Artemis ist die Göttin des hell leuchtenden Mondes; ihr Name hängt zusammen mit ἀρτεμής unversehrt, frisch, kräftig, gesund; genau dieselbe Bedeutung: wohlbehalten, kräftig hat das ägyptische uza. Auf den Mond angewendet bedeuten diese Ausdrücke sein kräftiges, volles Licht, welches mit dem ersten Mondviertel anfängt, mit dem Vollmond aber am stärksten wird: der früheste Eintritt jenes Viertels (der διχότομος) fällt auf luna VI, der späteste auf luna VIII, s. Geminos 7. Plutarch Isis 6 schreibt: 'man glaubt, dass die örtliche Verschiedenheit der Nilhöhe bei der Vollendung des Steigens eine Beziehung zu den Lichtphasen (φῶτα) des Mondes habe: denn die grösste, bei Elephantine beträgt 28 Ellen, gleich der Zahl der Tage des sichtbaren Mondes u. s. w.; die um Mendes und Xois, die geringste von 6 Ellen,[2]) entspricht dem ersten Viertel; die mittlere, um Memphis, wenn sie vollkommen (δικαία) ist, von 14 Ellen, dem Vollmond.' Wichtige, grosse Unternehmungen hat der tagewählende Aberglaube von jeher und allenthalben beim Neumond oder wenigstens bei zunehmendem Monde begonnen; die Aegypter wählten dazu den Tag, an welchem der Mond zu Kraft und Stärke kommt.

Im Jahre 362/3 finden wir an der Hand der 'Tafeln zur Berechnung der Mondphasen' von Paulus (1885) den ersten Neumond am 8. Juni Abends 7 Uhr 28,85 Mi-

---

1) Dieser fing mit dem ersten Tage der möglichen Sichtbarkeit, also dem ägyptischen 2. Mondtag an; dafür liessen aber die Griechen den Kalendertag mit der Nacht beginnen.

2) Auf Alexandreia, wo sie ebenfalls 6 Ellen betragen haben muss, oder auf die Herrschaft dieser Stadt beziehen wir den Ausdruck 'Land der Sexta' unter den Ptolemäern (Dümichen, Aeg. Zts. 1873 S. 115), von welchem Lauth Sitzungsber. 1879 S. 249 handelt. Seine Vermuthung, der 6. Monatstag habe unter ihnen desswegen eine so grosse Bedeutung gewonnen, weil sich damals der Kalender um 5 Tage gegen den Mond verschoben und jenen Tag an die Stelle des Neumondtages gebracht habe (Cap. V, Anm.), wird durch die Uebereinstimmung der Mondtage mit dem Monde widerlegt; das Verhältniss beider zu einander auf Grund einer Neumondberechnung zu prüfen hat Lauth nicht versucht.

Digitized by Google

nuten Greenwicher Zeit; für Alexandreia (29,9 Grad östlich) sind 2 Stunden (eigentlich 119,6 Minuten) hinzuzufügen, für Memphis 2 Stunden 5 Minuten (eigentlich 124,8 Minuten), für Heliopolis, etwas weiter östlich, ungefähr ebenso viel, für Edfu 2 Stunden 10 Minuten. Im Jahre 363/4 trifft ein Neumond am 27. Juni Abends 7 Uhr 45,84 Minuten Greenwicher Zeit ein; der vorhergehende am 29. Mai. Der Festkalender bezieht sich also auf das 362 beginnende Wandeljahr. Der 7. Juni, auf welchen sein erster Neumond gesetzt ist, bringt ihn zwar noch nicht; aber die Abweichung um einen einzigen Tag fällt nicht ins Gewicht; eine solche zeigen die alten Mondkalender, auch die am besten geführten, sehr oft; wenn, wie es hier der Fall, die Mondtage, sei es auf Grund eines cyklischen Systems oder einer früheren Beobachtung, im Voraus bestimmt wurden, war sie oft gar nicht zu vermeiden: man legte die mittlere Dauer des synodischen Monats, 29 Tage 12$^3/_4$ Stunden zu Grund, aber die wirkliche schwankt von 29 Tagen 7 Stunden bis zu 29 Tagen 19 Stunden. Solche Abweichungen finden wir auch in Fällen, welche eine genauere Kenntniss voraussetzen, bei der Datirung eines gleichzeitigen, so eben geschehenen Ereignisses, so z. B. 237 und 212 v. Chr. (Cap. IV, 2).

II. Festkalender II von Edfu: 296 nach Chr.[1])

Der kürzere Festkalender von Edfu zeigt viele erhebliche Abweichungen von dem grossen: nicht wenige Feste des einen fehlen in dem andern und umgekehrt, auch die in beiden vorkommenden weichen vielfach in Ansehung der Dauer, des Tagdatums und anderer Punkte von einander ab; für Ptah und Chonsu[2]) werden bloss im zweiten Festtage angesetzt, für Horus und Hathor viel weniger als im ersten. Der erste geht viel mehr auf die Einzelheiten ein; ihm eigenthümlich sind lehrhafte Bemerkungen, wie sie in einer Restaurationsepoche, nach längerem Verfall des Cultus am Platze sind: so die Deutung der Namen Hathor und Mechir zu Epiphi 4. Mechir 21; die Erklärung von Gebräuchen zu Thoth 2. Paophi 5. Athyr 1. Tybi 28. Pham. 20. Payni 1. Epiphi 14; dahin gehört auch die Bezeichnung aller an Mondtage geknüpften Feste als solche, welche lehren soll, dass diese in jedem Jahr auf einen anderen Monatstag fallen. Dazu kommt die Rücksichtnahme auf wichtige Akte profanen

1) Monatsanfänge: Thoth am 10. Juni 296, Paophi 10. Juli, Athyr 9. Aug., Choiak 8. Sept., Tybi 8. Okt., Mechir 7. Nov., Phamenoth 7. Dez., Pharmuthi 6. Jan. 297, Pachons 5. Febr., Payni 7. März, Epiphi 6. April, Mesori 6. Mai, Epagomenen 5. Juni 297.

2) Vielleicht waren ihre Tempel sammt den dazu gehörenden Gütern in andere Verwendung gekommen. Das Schweinsopfer des grossen Festkalenders am 6. Mondtag des Pachons, dem Geburtsfest des Horsamto, sollte vielleicht zum Ersatz des früher am 15. Mondtag (an welchem wie am 6. sich das Uza-Auge füllte) dem Chonsu dargebrachten dienen, indem man den einzigen Schweineschmaus des ganzen Jahres in solcher Weise zu erhalten suchte.

Digitized by Google

Charakters wie die Beobachtung der Nilschwelle. Schon die Thatsache des Vorhandenseins verschiedener Festkalender in Edfu beweist, dass das Stiftungsjahr des einen von dem des andern mehr oder weniger weit entfernt ist; entstand der erste 362, so muss die Abfassung des anderen, weil nach Julians Regierung sicher keine neue Cultusordnung mehr geschaffen worden ist, einer früheren Generation zugewiesen werden. Dem S. 163 über die Schicksale des Heidenthums Bemerkten zufolge ist der kleine Festkalender jedenfalls vor 324 oder wenigstens vor 331 entstanden.

Die Frühgrenze der Abfassungszeit gewinnen wir aus dem Umstand, dass das Opfer der Erstlinge hier in denselben Monat Epiphi verlegt wird, wie im grossen Festkalender. Doch muss dies erst erwiesen werden. Nach der heiligen Oelung des Chonsu am 19. Pachons (Columne 12) fehlen in Folge grosser Lücken, welchen die Hälfte des Textes von Columne 13, der grösste Theil von Col. 14 und fast der ganze Inhalt von 15 zum Opfer gefallen ist, und nach dem sowohl lückenhaften als namen- und datumlosen Rest der ersten Hälfte von Col. 16 alle Tagdata bis zu den Worten 'Am Neumondfest dieses Monats. Herauszuführen in Procession den Horus von Hud, den grossen Gott, den Herrn des Himmels, nach dem heiligen Schiffe [Cheper]-hat. Hathor die Herrin von Tentyra (Col. 17) befindet sich in dem heiligen Schiffe Neb-[mer]. Darzubringen die Erstlinge des Feldes. Eintreffen in Hud . . . . . Tentyra nachher. Der 10. Tag, die Setfeier. Mesori, der 1. Tag: Fest Ihrer Majestät.' Die auf den Neumond gestellten Feste sind die angesehensten, welche sicher am wenigsten einer grossen Aenderung unterworfen wurden; der andere Festkalender zeigt ein vieltägiges im Pachons, ein anderes im Epiphi, im Payni keines; in den Pachons das des zweiten Kalenders zu setzen ist unstatthaft: dann müssten diesem einzigen Monat von den 20 Columnen des Textes fast ganze 6 gewidmet gewesen sein; die kaum $^1/_4$ Columne betragende Lücke am Schluss der oben ausgeschriebenen Stelle müsste noch im Pachons anheben und 2 Monate darnach, im Epiphi endigen. Das auf die Lücke Folgende gehört aber jedenfalls dem Epiphi an: in diesen Monat setzt die Setfeier auch der grosse Kalender. Andrerseits bieten die grossentheils zerstörten drei Columnen 14—16 gerade den passenden Raum für den Rest des Pachons, den ganzen Payni und den Anfang des Epiphi. Hiezu kommt der Inhalt der Texte. Laut Kal. I beginnt am Neumond des Pachons die 5tägige 'Reise nach Tentyra', wo Hathor von Horsamto besucht wird; dagegen am Neumond des Epiphi, am Fest der 'Umarmung' oder der 'Zusammenkunft' (nicht der Coincidenz oder des glücklichen Ereignisses) besteigt, wie jener Kalender angibt, Hathor in Tentyra ihr Schiff Nebmer und fährt in den Nomos von Edfu, dort aber mit Horus zur Stadt Hud. Auf diesen Gegenbesuch der Hathor und die gemeinsame Fahrt bezieht sich das Neumondfest des kleinen Kalenders. In der Lücke von Col. 17 mag zuletzt von ihrer Rückfahrt nach Tentyra die Rede gewesen sein. Das Fest der Wasserfahrt Hathors von Dendera nach Edfu am Neumond des Epiphi war von König Thutmes III eingesetzt; es wird auch von Inschriften in Edfu erwähnt und beschrieben, s. Brugsch Festkal. S. V und IX. Dies wird bestätigt durch die zweite Beilage der Edfukalender, die ausführliche Vor-

Digitized by Google

schrift über das 'Fest von Hud am Tage des Neumonds im Epiphi', Nr. IV bei Brugsch Festk. S. 17: laut Col. 1 f. soll Hathor die Herrin von Tentyra aus ihrer Stadt eintreffen und bei Edfu landen; nach der grossen Oelung steigen sie mit ihren Nebengöttern in die Schiffe Cheperhat und Nebmer, um die Wasserfahrt stromaufwärts nach Hud zu machen. Diese Vorschrift ist, wie die Erwähnung der Anwesenheit des Königs in beiden Urkunden beweist, mit dem kürzeren Festkalender zu gleicher Zeit abgefasst; auch das Opfer der Erstlinge fehlt nicht, Col. 7 'Wein zu reichen, die 4 Felder zu reichen, die 4 Gänse (vgl. S. 165) ihren Weg ziehen zu lassen.'

Der grosse Festkalender verordnet das Erstlingsopfer zum Epiphineumond = 29. März und den Kornschnitt zum 1. Mesori = 20. April; der 1. Epiphi, das früheste für das Erstlingsopfer des kleineren Festkalenders denkbare Datum, traf 240—243 auf den 20., 244—247 auf den 19., 248—251 auf den 18. April. So spät im April ist das Erstlingsopfer offenbar nicht dargebracht worden; als Frühgrenze darf man die Jahre 252—255 (Epiphi 1 = April 17) ansehen.

Ein anderes Zeitmerkmal bietet die unserem Festkalender mit den Beilagen [1]) gemeinsame, den andern Kalendern fremde Erwähnung der Anwesenheit des Landesherrn, Choiak 26 'es fasse den Speer der Schmiede der König —, gefällt werde die Apophisschlange vom König —, [Rückkehr] des Königs nach seinem Palast'. Tybi 25—27 'der König (erscheint) als Horus-Zwillingsbruder'. Es hat also zur Zeit der Abfassung des Kalenders der Herrscher in Aegypten geweilt oder die Stadt zu besuchen beabsichtigt und Hoffnung auf seine Betheiligung an den grossen Festen gemacht. Kaiserlichen Besuch sah Aegypten nach dem des Caracalla (215) während des in Betracht kommenden Zeitraumes, so weit unsere Nachrichten reichen, nur 273 von Seiten Aurelians und 295—296 den des Diocletian; dass noch ein anderer stattgehabt, aber keine Erwähnung in unseren Quellen gefunden hätte, ist nicht wahrscheinlich. Es könnte aber auch einer von den Usurpatoren gemeint sein, welche sich im 3. Jahrhundert erhoben haben. Unter Gallienus empörte sich 261 Macrianus, der Befehlshaber des römischen Morgenlandes; er liess seine Söhne als Kaiser ausrufen und ihre Herrschaft wurde, wie die Münzen mit dem Namen des jüngeren Macrianus (Schiller Gesch. d. röm. Kaiserzeit I, 2. 836) beweisen, auch in Alexandreia anerkannt, nahm aber schon in demselben Jahre ein jähes Ende, ehe noch einer von ihnen Aegypten gesehen hatte. Im nächsten Jahre liess sich in Alexandreia der dortige Befehlshaber Aemilianus als Kaiser ausrufen und behauptete Aegypten bis 265. Probus oder Probatus, welcher von manchen als Gegenkaiser angesehen wird, suchte vielmehr als römischer Admiral Aegypten gegen die Palmyrener zu vertheidigen und fand dabei den Tod, s. Mommsen, röm. Gesch. V 437; dem Vaballatus, in dessen Namen seine Mutter Zenobia regierte, wurde dann auch in Aegypten gehuldigt, aber ins Land sind beide nicht gekommen; 270 wurde es dem Aurelianus durch den nach-

1) Nr. IV (s. oben) und Nr. III, Col. 18. 22. 23. 28. 29.

Digitized by Google

maligen Kaiser Probus unterworfen. Der Empörer Firmus, welcher 272 oder 273 auftrat, nahm den Kaisertitel nicht an, sondern erklärte Aegypten für einen Freistaat (Vopisc. Aurel. 32) unter dem Schutze der Palmyrener (Vop. Firm. 5, vgl. 3); Aurelian hörte davon 273 auf dem Rückweg von Palmyra, zog sogleich nach Aegypten, schloss Firmus bei Alexandreia im Brucheion ein und zwang ihn durch Aushungern zur Uebergabe, hielt sich aber, wie es scheint, nicht lange im Lande auf, weil es hohe Zeit war, gegen das in Gallien seit 260 bestehende Gegenkaiserthum einzuschreiten, welches er 274 vernichtet hat, vgl. Vopiscus Aur. 32 Aegyptum statim recepit atque, ut erat ferox animi, cogitatione multus, vehementer irascens, quod adhuc Tetricus Gallias obtineret, occidentem petit. Der Befehlshaber des Morgenlandes Saturninus, welcher 277 als Kaiser in Alexandreia auftrat, wurde zwar dort sogleich anerkannt, verliess aber das Land bald, um sein Glück in Syrien zu versuchen, Vop. Saturn. 9. Am längsten, 3—4 Jahre nach Mommsen Gesch. V 571, hielt sich die Usurpation des Achilleus. Unter den Gründen, welche Diocletian veranlassten, am 1. März 293 Constantius und Galerius zu Caesaren zu erheben, wird auch seine Empörung genannt, Eutrop. 9, 22. Victor Caes. 23; am 1. März 291 weiss Mamertinus genethl. Maxim. 6, 17 Aegypten noch abhängig, während im Süden die Blemmyer mit Aethiopen im Krieg liegen; die Erhebung des Achilleus setzen wir daher 292, frühestens 291.[1]) Gegen ihn zog Diocletian im Frühjahr 295, am 1. Mai traf er in Damaskos, also im Mai oder Juni in Aegypten ein, belagerte den Empörer 8 Monate lang und verweilte dann noch längere Zeit im Lande: eine Verordnung von ihm ist am 31. März 296 in Alexandreia erlassen, Mos. et Rom. leg. coll. 15, 3, 8; s. Mommsen, Zeitfolge der Verordnungen Diocletians und seiner Mitregenten, Akad. Abhdl. Berlin 1860 S. 443.

Aemilianus (262—265) und Achilleus (291 oder 292—295/6), an welche man ausser Diocletianus bei der Frage nach dem im Festkalender gemeinten Herrscher noch denken könnte, sind, wie wir zu zeigen hoffen, wahrscheinlich gar nicht im Besitz von Edfu gewesen; ebenso wenig die anderen Herrscher von 261—295. Von Macrianus, dem Vorgänger Aemilians, schreibt Vopiscus trig. tyr. 22: Thebaidem[2]) totamque Aegyptum peragravit et quatenus potuit barbarorum gentes forti auctoritate summovit et cum contra Indos pararet expeditionem, misso Theodoto duce Gallieno jubente dedit poenas. Oberägypten war also 262 in den Händen von Barbarenhorden; vielleicht nach der Gefangennahme des Kaisers Valerianus durch die Perser 257, welche den Anstoss zur Auflösung der Reichseinheit, zur Erhebung von Usurpatoren und zum

1) Der auf alexandrinischen Münzen aus der Zeit des Achilleus genannte L. Domitius Domitianus ist wohl, wie auch viele angenommen haben, mit ihm identisch; es müsste denn vorübergehend jener von diesem gestürzt worden sein, dann aber wieder die Herrschaft gewonnen haben; man könnte auch vermuthen, dass ein ähnliches Verhältniss wie bei Macrianus zu dessen Söhnen und bei Zenobia zu Vaballat bestanden und Achilleus, sei es eine Zeit lang oder dauernd, im Namen Domitians regiert habe.

2) Im weitesten Sinn mit Oberägypten gleichbedeutend; so bei Strabon.

Digitized by Google

Eindringen von Feinden in die Grenzprovinzen gab, spätestens bei der Erhebung des Macrianus selbst waren jene eingedrungen, nachdem sie, wie von selbst erhellt, das seit der makedonischen Herrschaft zu Aegypten gehörige Nordnubien, die sogenannte Dodekaschoinos in ihren Besitz gebracht hatten. Ohne Zweifel waren das die Blemmyer, welche bald darnach zum ersten Mal ausdrücklich als Bedränger Aegyptens genannt werden. Die von den Neueren zu wenig beachteten Worte quatenus potuit beweisen, dass die Befreiung Oberägyptens nicht vollständig gelang; die Hauptstadt der Thebais, Theben ist wohl wieder gewonnen worden und jedenfalls das weiter nördlich gelegene Koptos oder Kopte, der Ausgangspunkt der Strasse an das rothe Meer; Edfu, Mitte Wegs zwischen Theben und der nubischen Grenze gelegen, ist wahrscheinlich in den Händen der Eindringlinge geblieben, sicher Syene und die Dodekaschoinos. Firmus suchte sich 273 unter anderem durch Verbindung mit ihnen zu halten, vermuthlich hat er ihnen Gold gegeben und ihre ägyptischen Erwerbungen neue wie alte anerkannt, Vop. Firm. 3 cum Blemmyis societatem maximam tenuit et cum Saracenis, vgl. Vop. Aurel. 33;[1]) Aurelian nennt ihn bei Vop. Firm. 5 einen von den drohenden Bewegungen der Barbaren in Angst gehaltenen Räuber. Dass Kaiser Probus 279 sie[2]) aus Aegypten geworfen habe, lässt sich aus Vopiscus Prob. 17 Blemmyas etiam subegit (d. i. vicit) nicht entnehmen; über die Tragweite ihrer Niederlage belehrt uns die Fortsetzung: Copten praeterea et Ptolomaidem urbes ereptas barbarico jugo servitio Romano reddidit juri; ebenda: Narseus territus praecipue quod Copten et Ptolemaidem comperit a Blemmyis, qui eas tenuerant, vindicatas caesosque ad internicionem eos, qui gentibus fuerant ante terrori.[3]) Seit 262 hatten sie also ihre Herrschaft wieder über fast ganz Oberägypten ausgedehnt und was ihnen jetzt abgenommen wurde, bestand bloss in den Städten nördlich von Theben. Dieses sammt den weiter südlich gelegenen blieb ihnen also bis 295/6, ja auch Kopte gewannen sie wenigstens mittelbar wieder: denn ohne ihre Hilfe konnte die Stadt nicht hoffen sich zu behaupten; dass diese und das thebaische Busiris, welche beide Diocletian eroberte, nicht, wie man annimmt, wegen hartnäckiger Parteinahme für Achilleus so strenge bestraft wurden, schliessen wir aus der gesonderten, ausser aller Verbindung mit der Geschichte des Achilleus gehaltenen Darstellung des Eusebios in der Chronik, des Zonaras 12, 31 u. a.; die Eroberung der zwei Städte wird sogar vor der Belagerung von Alexandreia erwähnt, was sich daraus erklärt, dass die Belagerung von Alexandreia unter dem Datum ihres Endes angebracht worden ist, die kürzere der zwei Städte aber im vorhergehenden Jahr (in welchem jene anfing): die erstere 295/6, die andre

---

1) Den Triumph Aurelians zierten auch Gesandte der Blemmyer und Auxumiten mit ihren Geschenken; vergl. cap. 41.

2) Durch seine Feldherren, wie Zosimos 1, 71 ausdrücklich angibt.

3) Der Panegyricus pro restaur. scholis 17 spricht nicht von Angriffen der Blemmyer auf Aegypten (Mommsen, röm. Geschichte V 596), sondern von einem schweren Krieg derselben mit den Aethiopen.

Digitized by Google

294/5 (Grenze beider Jahre entweder der 29. August oder der 17. September oder der Neumond um die Herbstgleiche 295).

Der Aufenthalt Diocletians in Aegypten war von epochemachender Bedeutung für die Verhältnisse des Landes: nachdem er in ganz Aegypten die hervorragendsten Theilnehmer am Aufstand streng bestraft hatte, ging er daran, auch die Wunden zu heilen, welche der Krieg und im Süden die Fremdenherrschaft geschlagen hatte. Ea occasione, sagt Eutropius 9, 23, ordinavit provide multa et diposuit, quae ad nostram aetatem manent. Einzelheiten sind wenige bekannt: er wies den Armen regelmässige Getreidespenden für alle Zukunft an; heilige Orakelschriften und Zauberbücher, welche missbraucht worden waren, wurden aufgesucht und verbrannt; insbesondere die Verwaltung neu eingerichtet, indem er das Land in drei Provinzen theilte. Dazu hatte er allen Anlass: denn für die Beibehaltung der alten Einrichtung fehlte die Grundlage, das Fortbestehen ihrer Ausdehnung. Den Nobatai 'schenkte' er Elephantine, Philae und die ganze umliegende Gegend, unter der Bedingung, dass sie dahin übersiedelten; ihnen und den Blemmyern setzte er, um ein friedliches und bundesfreundliches Verhalten derselben zu erzielen, einen bestimmten Betrag in Gold aus, und verzichtete auf das früher zu Aegypten gehörige[1]) nubische Gebiet, Prokopios Perserkrieg 1, 19. Die Blemmyer hatten also Oberägypten geräumt, zunächst, wie es scheint, eingeschüchtert durch die Besiegung des Achilleus und die Eroberung der zwei oberägyptischen Städte: Eumenius paneg. pro restaur. scholis 21 weiss Ende 297 nur von der Unterwerfung der Aegypter, aber von keinem Sieg über die Barbaren zu melden und der Panegyricus auf Constantius c. 3 schreibt im Frühjahr 297: dent veniam tropaea Niliaca, sub quibus Aethiops et Indus[2]) intremuit. Die Zugeständnisse, welche Diocletian machte, dienten offenbar dazu, den Blemmyern die Räumung Oberägyptens zu erleichtern und demselben dauernde Sicherheit zu verschaffen. Edfu und die anderen Städte des Südens wurden also jetzt von 40jähriger Barbarenherrschaft befreit; vermuthlich hatten unter derselben viele Tempel ihre Güter und Schätze verloren, durch welche sich die Habsucht der Eroberer und die Bedürfnisse der theils als Besatzung theils als Ansiedler Zurückbleibenden am leichtesten ohne Belästigung der Bürger befriedigen liessen; nach dem Abzug derselben konnte man daran gehen, den Cultus wieder in Ordnung zu bringen, wobei sich die Nothwendigkeit nicht weniger Aenderungen herausstellen musste; daher die neue Festordnung für das am 10. Juni beginnende Wandeljahr, welche in dem Kalender vorliegt. Der Kaiser aber hatte, wie man annehmen darf, die Absicht noch länger im Lande zu bleiben, in welchem Falle die wiedergewonnenen südlichen Städte vor allen mit Sicherheit auf seinen Besuch rechnen durften; aber der unglückliche Verlauf des Perserkrieges

1) Nach Prokopios hätte es bis Diocletian den Römern gehört; was nur de jure, nicht de facto zutrifft. Als Eigenthum der Blemmyer erwähnt die Dodekaschoinos Olympiodoros fr. 37 und die Inschrift des Silko C. inscr. graec. 5072 (Mommsen Gesch. V 596).

2) Die vulgäre Anschauung dachte Aethioper und Inder, Nil und Ganges einander benachbart.

Digitized by Google

nöthigte ihn, diese Absicht aufzugeben: ungefähr im Hochsommer 296 zog er nach Syrien, um dem Caesar Galerius Verstärkungen zuzuführen.

Mondtage. 'Pachons, der 19. Tag. Herauszuführen in Procession diesen herrlichen Gott Chonsu aus Hud auf das Dach des Tempels. Oeffentlich ihm ein Gewand anzulegen, die heilige Oelung zu vollziehen' u. s. w. Der Monat, wörtlich 'der des Chonsu' hat von dem Gott seinen Namen, in ihm wurde also im ganzen Lande das Hauptfest desselben gefeiert, welches als Feier eines Mondgottes auf einen hervorragenden Mondtag fallen musste. Nach Herodot 2, 47 opferten und verzehrten die Aegypter Schweine einmal im Jahre, am Vollmond, dem Mond zu Ehren; ebenso berichtet Plutarch Is. 8 und, wie Lauth les zodiaques S. 55 bemerkt, Aelian hist. an. 10, 16, dass sie das Schwein, welches sie für ein unreines Thier hielten, einmal im Jahr und zwar am Vollmond opferten. Auf dem rechtwinkligen Zodiakusbild von Dendera findet sich zwischen den Fischen und dem Widder (zeitlich also im Zeichen[1]) der Fische), auf dem runden unterhalb der Fische eine Scheibe,[2]) deren Kreis einen Mann umschliesst, welcher mit der linken Hand ein Schwein an den Hinterfüssen emporhält, von Lauth a. a. O. treffend auf das Chonsufest des Pachons gedeutet. Im festen Siriusjahr entspricht der Pachons dem 16. März bis 14. April, liegt also im Anfang der Kaiserzeit halb in den Fischen halb im Widder, während ursprünglich, als der Sirius noch mit der Sonnwende zusammentraf, er so ziemlich ganz dem Fischzeichen zugefallen war. Entsprach der 19. Pachons dem XV. oder Vollmondstag, der 5. Pachons also dem I. oder Neumondstag, so traf dieser 2 Monate später auf den 4. Epiphi. Dies stimmt zu der Lage, welche er in dem Festkalender hat: das Neumondfest, an welchem das Erstlingsopfer dargebracht werden soll, geht der Setfeier des 10. Epiphi voraus und folgt auf einen früheren Tag des Epiphi; dies geht aus den Worten 'Am Neumondfest dieses Monats' hervor. Es fällt also auf den 2./9. Epiphi. Der 4. Epiphi des Wandeljahres 296/97 entspricht dem 9. April 297; an diesem traf der Neumond in der That ein, nach Greenwicher Zeit früh 2 Uhr 28,46 Minuten, in Alexandreia 2 Stunden, in Memphis und Heliopolis 2 Stunden 5 Minuten, in Edfu 2 Stunden 10 Minuten später; bei alexandrinischem Taganfang gehörte dieser Zeit-

---

1) Hipparchisch (wie heutzutage allgemein) genommen, so dass es mit der Nachtgleiche endigt; vgl. Cap. I, 6. IV, 3.

2) Den Mond bezeichnend wie im rechtwinkligen Bild und in den zwei Bildern von Esne die Scheibe auf dem Rücken des Stieres: die Astrologen setzten das ὕψωμα des Mondes in das Stierzeichen, s. Lepsius Chronol. S. 100, Lauth Zod. S. 91. Brugsch Religion S. 275 erklärt den Mann mit dem Schwein, ohne auf die Gründe Rücksicht zu nehmen, welche für Chonsu und den Pachons sprechen, für die Hieroglyphe, welche öfters den Lautwerth chesbed (blaue Farbe) hat, bezieht die Scheibe auf die Sonne und bringt das Ganze mit der Farbe der Flügel des Sonnen-Mercur zusammen, welche nach Macrobius Sat. 1, 19 in den Winterzeichen caerulea specie sei. Die Aehnlichkeit zwischen beiden Bildern ist indess nicht so gross: die Hieroglyphe zeigt ein Schwein, welches läuft und von einem Mann am Schwanz gefasst, nicht an den Füssen fest- und emporgehalten wird.

Digitized by Google

punkt noch zum Datum des vorhergehenden Lichttages, bei ägyptischem zu dem des nachfolgenden. Das Erstlingsopfer dieses Jahres fiel demnach 11 Tage später als das von 363.

Während des ganzen Zeitraumes von 252—331 trifft ausserdem kein Neumond auf den beweglichen 4. Epiphi; um einen Tag früher kommt er am 11. April 286 und 5. April 311; um einen Tag später am 20. April 258, 11. April 294, 7. April 308 und 4. April 322; um 2 Tage früher am 31. März 325. Ganz unpassend ist die Zeit des Macrianus und Aemilianus, wo der 4. Epiphi zuerst (262 und 263) auf April 18, dann (264 ff.) auf April 17 fällt, der Neumond aber am 7. April 262, 27. März 263, 14. April 264, 3. April 265, 22. März 266 eintrifft.

III. Festkalender von Dendera: 362 nach Chr.

Laut dem Eingang 'Dies ist das Verzeichnis der Feste an allen Epochen, an welchen diese Göttin zum Vorschein kommt während des ganzen Jahres' beschränkt sich dieser Kalender auf Processionen, bei welchen das Bild der Hathor ausserhalb des Tempels gezeigt wurde; daraus erklärt es sich, dass in dem nach ihr benannten Monat Athyr trotzdem kein Hathorfest angeführt ist. Die Abfassung kann nicht früher als in die makedonische Zeit gesetzt werden, weil der Tempel in dieser gebaut worden ist. Dass sie in dasselbe Jahr fällt wie die des grossen Edfukalenders, schliessen wir aus nachstehenden Daten.

'Paophi, Tag 5. Beim Eintritt der 1. Tagesstunde Procession der Hathor, Herrin von Tentyra, in Begleitung ihrer Mitgötter. Verweilen im grossen Saale. Zurüstung eines Speiseopfers für ihren Vater das volle Wasser der Ueberschwemmung. Rückkehr nach ihrem Gemache.' Ist dasselbe Fest, welches am gleichen Tage, dem 5. Paophi = 28. Juni der grosse Edfukalender dem Nun zu Ehren verordnet wegen des Anfangs der Nilschwelle (Cap I, 3); das ägyptische Datum war natürlich ein wechselndes; der Denderakalender muss demnach in demselben Jahre oder wenigstens um dieselbe Zeit entstanden sein wie jener. Ebendesswegen aber ist es nur ein Zufall zu nennen, dass mit diesem auf Naturzeit gestellten, im Kalender aber schwankenden Datum das eines Festes zusammentrifft, welches, einer anderen Gottheit und einem andern Vorgang gewidmet, an eine bestimmte Kalenderzeit gebunden war und daher alle Jahreszeiten durchlief: Inschrift des grossen Saales im Denderatempel bei Dümichen, Baurkunde der Tempelanlagen von Dendera S. 33 'Monat Paophi, Tag 5, der Tag des Herbeiführens der Techukräuter aus dem ganzen Lande zur Zeit des Morgens'. Der 5. Paophi ist dort der letzte Tag des Techufestes, welches wie andere Feste in verschiedenen Zeiten und Orten verschiedene Dauer hatte, in diesem Falle aber 16 Tage (vom 20. Thoth ab) dauerte, s. die zwei anderen Inschriften bei Dümichen a. a. O. Dieses Fest kommt auch in unserem Festkalender vor, aber mit kürzerer Dauer: 'Thoth, Monat 20. Reinigung und Läuterung des Ra. Fest des Freudenrausches der

Digitized by Google

Göttin u. s. w. Dauer: 5 Tage lang.' Es wurde als ein Freudenfest mit Trinkgelagen und Tanz begangen, s. Dümichen S. 31 ff. Techi, Techu ist Gemahlin des Thoth, der eigentliche Festtag offenbar der 20. Thoth, anschliessend an den 19. als Tag ihres Gatten. Neben den an die Jahreszeit gebundenen Nilfesten wurden auch solche gleichen Charakters gefeiert, die an ein Kalenderdatum gebunden waren: es sind die des festen Götter- oder Siriusjahres, des ersten Jahres der Sothisperiode. Der 1. Thoth als Jahresanfang entsprach in demselben der Sonnwende und dem Anfang der Schwelle; dem Beginn des Austritts galten die Feste des 19. und 20. Thoth (Cap. I S. 175). Dieses feste Jahr hatte aber keine populäre Geltung, seine Feste wurden durch die Wandelbarkeit des öffentlichen Kalenders ebenfalls beweglich.

Im Pachons soll 'am Tage des Neumondfestes die Wanderung' des Hor zu Schiffe nach Dendera bis zum 5. Tage und an diesem seine Rückfahrt nach Edfu gefeiert werden, entsprechend der 5tägigen Reise des Horsamto nach und von Dendera im grossen Edfukalender; dort folgt am 6. Tage die Geburtsfeier des Horsamto, hier entspricht 'Tag 15 dieses Monats, allgemeines Fest des vollen Uzaauges.[1]) Procession der Hathor. Geht die Sonne unter, Rückkehr nach dem Gebärhause. Dauer 3 Tage', s. Brugsch Religion S. 462. Das 'Gebärhaus' deutet auf die Geburtsfeier. Im Edfukalender fällt der 6. Mondtag des Pachons, wie aus der Gleichung des 19. Thoth mit dem 6. Mondtag geschlossen wurde (Cap. I, 7), auf den 15. Pachons; im Denderakalender wird dieser ausdrücklich angegeben. Damit ist bewiesen, dass beide in einem und demselben Jahre entstanden sind.

Am 2. Thoth soll die Geburt des Ahi gefeiert werden; mit den ausführlichen Angaben der Stelle stimmen die des grossen Edfukalenders überein, nur ist dort der Anfang verstümmelt und dadurch das Datum verloren gegangen, welches Brugsch demgemäss auf den [2.] Thoth ergänzt hat. Diesem jugendlichen Gotte, Sohn des Osiris (Edfukal. I) und der Hathor (Denderakal.), war der 18. Mondtag heilig, welcher àḥ (Mond) hiess und als 'Tag des Ahi' d. i. des Gehülfen (seines Vaters) galt. Der 2. Mondtag war Horus, dem Rächer seines Vaters heilig und an diesem war er auch geboren: daher ist zu vermuthen, dass auch der Tag des Ahi dessen Geburtstag war. Am 14. Thoth begann im grossen Edfukalender ein neuer Mondmonat; hat der vorausgehende 29 Tage gehalten, so fiel der 18. Tag desselben auf den 2. Thoth. Aus diesem Grund ist S. 177 der mit dem 14. Thoth beginnende Mondmonat zu 30 Tagen genommen worden.

---

1) Hier und im grossen Edfukalender zu Thoth 19 ist das linke, dagegen im kleinen zu Pachons Mondtag 6 das rechte Auge dargestellt und doch beziehen sich alle drei Stellen auf den 6. Mondtag. Die scheinbare Verschiedenheit erklärt sich daraus, dass die Schrift an den erstserwähnten Stellen überhaupt nach links, an der letzten überhaupt nach rechts gerichtet ist.

Digitized by Google

IV. Festkalender von Esne: 140 (143) vor Chr.[1])

Neben dem 1. Thoth gibt der Festkalender von Esne noch zwei Neujahre an: eines am 26. Payni und ein 'Neujahr der Vorfahren' am 9. Thoth. Zuerst von Lauth, Aeg. Ztschr. 1866 S. 96, dann im Anschluss an ihn von Riel, Brugsch, Dümichen, Krall ist sein 1. Thoth für den Anfang des festen Jahres der Alexandriner, August 29 erklärt und in dem Neujahr der Vorfahren der bewegliche 1. Thoth gefunden worden. Der 26. Payni entspricht im alexandrinischen Jahr dem 20. Juni; setzt man auf diesen den Beginn der Nilschwelle, so scheint damit das natürliche Neujahr der Aegypter, die Sonnwende, gewonnen zu sein. Auch das heilige Neujahr hat man wiedergefunden in dem 29. Epiphi, alexandrinisch = 23. Juli, dem Siriustag wenigstens für Alexandreia: auf diesen setzt der Kalender das 'Fest Ihrer Majestät', d. i. der Isis-Hathor, welche auch Siriusgöttin ist und als solche 'Jahresaufang' heisst.

Die Grundlage dieser Erklärung bildet das Doppeldatum eines Papyrus (bei Young, Hieroglyphics pl. 52) aus 138/9 nach Chr.: *μηνὸς Ἀδριανοῦ η', κατὰ δὲ τοὺς ἀρχαίους Τυβὶ ιη'*, wo das erste Datum alexandrinisch, das zweite beweglich ist, s. Lauth Akad. Sitzungsb. 1874. II 113: ein Beweis lässt sich aber aus dem lediglich relativen, erst aus dem Gegensatz zu bestimmenden Ausdruck 'alt' nicht ableiten und in unserem Fall hätte von jener Deutung schon ihre Consequenz abhalten sollen: der 9. Thoth des alexandrinischen Jahres entspricht dem 6. September; fiel auf diesen der bewegliche 1. Thoth, so müsste der Kalender 57/54 geschrieben sein, ca. 20 Jahre vor der Schöpfung des alexandrinischen Jahres durch Augustus (26 v. Chr.). In jenem Doppeldatum ist nicht wie im Esnekalender ein Gegensatz zwischen einem jetzt geltenden und einem bei den Vorfahren geltend gewesenen Neujahr,[1]) zwischen der jetzigen und einer früheren Generation gemacht, sondern zwischen den jetzt bestehenden Kalendern zweier nebeneinander wohnender Bevölkerungen. Dies geht aus der Parallelstelle: 'am 8. Hadrianos der Hellenen, nach den Aegyptern aber Tybi 18' hervor; *κατὰ τοὺς ἀρχαίους*, hier durch *κατ' Αἰγυπτίους* ersetzt, heisst also 'nach den alten Landeseinwohnern', wie *ἀρχαῖαι θυσίαι* bei Platon (polit. 290 e) von Alters her bestehende Opfer sind. Diese Auffassung ist desswegen nothwendig, weil die andere voraussetzen würde, dass bereits zu Hadrians und Antonins Zeit das bewegliche Jahr von dem alexandrinischen verdrängt gewesen wäre; es bestand aber so lange wie der Cultus, dem es diente, und ist erst in Folge der Einführung des Christenthums untergegangen (Ideler Chronol. I 150).

---

1) Reduction der Monatsanfänge: Thoth 27. Sept. 140, Paophi 27. Okt., Athyr 26. Nov., Choiak 26. Dez., Tybi 25. Jan. 139, Mechir 24. Febr., Phamenoth 26. März, Pharmuthi 25. April, Pachons 25. Mai, Payni 24. Juni, Epiphi 24. Juli, Mesori 23. Aug., Zusatztage 22. Sept. 139. Ist der Kalender 143 geschrieben, so fallen alle Data im jul. Jahr um 1 Tag später.

1) Riel, dies erkennend, macht (Sonnen- und Siriusjahr S. 343) den Versuch, das Neujahr der Vorfahren auf die Techufeier des 20. Thoth zu deuten; hierauf einzugehen halte ich wegen der sichtlichen Mangelhaftigkeit seiner Begründung für überflüssig.

Digitized by Google

Auf den 20. Juni ist die Sonnwende erst in den letzten Decennien des 5. christlichen Jahrhunderts gekommen; die richtige Datirung derselben ist zwar den Alten nicht immer gelungen, aber sie so früh zu setzen doch, so weit unsere Kenntniss reicht, Niemand eingefallen: das früheste bezeugte Datum, der 22. Juni, findet sich bei Appianus b. civ. 5, 97 um 150 n. Chr. und bei Apsyrtos in den Geoponica 15, 1 unter Constantin; bei letzterem ist es ganz oder fast zutreffend. Das Unpassende der Deutung auf die Sonnwende einsehend haben manche dieses Neujahr auf die 'Nacht des Tropfens' als Anfang der Nilschwelle bezogen; aber der koptisch-arabische Kalender, aus welchem allein sie bekannt ist, setzt diese Nacht 7 (ägyptisch gerechnet 8) Tage vor der Schwelle.[1])

Dass das Fest 'Ihrer Majestät' dem heiligen Siriusneujahr gelte, ist zunächst desswegen unwahrscheinlich, weil man nicht einsieht, warum dann der Verfasser des Esnekalenders bei demselben die Bezeichnung des Neujahrs nicht ebenfalls angebracht hat. Ferner entspricht der alexandrinische 29. Epiphi (23./24. Juli) zwar in Alexandreia, den dortigen Taganfang (Sonnenaufgang) vorausgesetzt, dem Tage des Siriusaufgangs; aber Landesdatum war der 19. Juli und wenn man ein locales wählen wollte, würde die Wahl auf das von Esne (20. Juli), nicht auf das von Alexandreia gefallen sein, welches überdies nach ägyptischer Tagepoche vielmehr der 30. Epiphi gewesen sein würde. Hiezu kommt, dass nicht der 29. Epiphi sondern der 1. Mesori, alexandrinisch = 25. Juli, auf welchen kein ägyptischer Siriusaufgang traf, für das eigentliche Datum jenes Festes zu halten ist. Auf diesen wird es gesetzt, wo seine Dauer nur einen Tag beträgt, im Dendera- und im zweiten Edfukalender; ferner im ersten, nur wird es hier durch die Worte 'welcher zusammenfällt mit dem 5. Tag der Procession dieser Göttin' als Bestandtheil der vom 27. Epiphi bis 8. Mesori dauernden Hathorprocessionsfeier bezeichnet. Im Esnekalender selbst ist es auf 3 Tage erstreckt: 'Epiphi, Tag 29. Fest der Götter an dem Feste Ihrer Majestät. Auszuführen das für sie Vorgeschriebene. Ist der dritte Tag erfüllt, Mesori Tag 1, Fest des Chnum-Ra, Herrn von Esne'; d. h. am 3. Tag des Majestätsfestes findet zugleich eine Feier des Chnum statt; in derselben Weise[2]) wird das Zusammentreffen eines letzten Festtages mit einem andern Fest im grossen Edfukalender ausgedrückt: 'endigt mit dem 12. Epiphi u. s. w. Fest des Ra'. Das Fest Ihrer Majestät gehört offenbar zu den an das Kalenderdatum gebundenen, welche mit diesem alle Jahreszeiten durchlaufen; seine Naturzeit im festen heiligen Jahr (1. Mesori = 14. Juni) fällt 35 Tage vor dem Siriusaufgang und dem ursprünglichen Sonnwendendatum.

---

1) Lauth, welcher (Akad. Sitzungsber. 1874. I 107 f.) den 26. Payni auf den 17./18. Juni reducirt und diesen für Caesars Sonnwendentag erklärt, übersieht, dass Caesar die Wende auf den 24. Juni, den Anfang des Krebses aber in metonischer Weise 7 Tage vorher, auf den 17. Juni gesetzt hat.

2) Ebenso Esnekal. Pachons 25 'Hinauszuführen in Procession diese grossen Götter u. s. w. Wenn der 6. Tag erfüllt ist, Paoni 1. Halb gut halb schlecht. Hinauszuführen in Procession die Götter Chnum' u. s. w.

Digitized by Google

Das feste alexandrinische Jahr ist von Augustus in der makedonisch-hellenischen Colonie Alexandreia eingeführt worden; aus der Anlehnung an das ägyptische, welche sich in den Namen der Monate, in ihrer 30tägigen Dauer und den 5 Epagomenen (welchen 22, 18, 14 v. Chr. u. s. w. ein Schalttag als sechste Epagomene hinzugefügt wurde), ferner in der Naturzeit des 1. Thoth (dem 30., dann 29. August), auf welche der bewegliche in den 4 ersten Jahren 26—23 v. Chr. traf, aus alledem leuchtet die Absicht hervor, dasselbe allmählich auch bei den Aegyptern einzubürgern. Dies gelang erst in Folge des zum Theil mit Gewalt herbeigeführten Unterganges der Landesreligion. So lange und wo immer diese herrschte, konnte auf das Jahr 'des Joniers' (wie es in einem Papyrus heisst) oder 'der Hellenen', was nach den Begriffen rechtgläubiger Aegypter und vor allen der Priester gleichbedeutend war mit dem Jahr der Heiden, Gottlosen und Unreinen, kein ägyptischer Festkalender gestellt sein; das bewegliche Jahr herrschte genau so lange wie der Cultus, dessen integrirender Bestandtheil wie jeder andere so auch der ägyptische Kalender von Hause aus gewesen ist. Die Versuche, das alexandrinische Jahr in dem bilinguen (hieratischen und demotischen) Papyrus Rhind 1 nachzuweisen, beruhen auf der irrigen Voraussetzung, dass der Esnekalender, welcher dem Feste der Kopfbekleidung (hebs-tep) und dem des Sokar-Osiris dasselbe Datum gibt wie jener, alexandrinisch datire. Beide Feste sind vielmehr an das Kalenderdatum gebunden, was von dem zweiten durch die Wiederkehr jenes Datums in dem Festverzeichniss von Medinet Abu aus der Ramessidenzeit und in der Osirismysterieninschrift von Dendera erhellt. Unter der kleinen Sonne, wie Sokar bei jenem Fest des 26. Choiak (alex. = 22. Dez.) genannt wird, ist dort nicht die Jahressonne der Winterwende sondern die beim Morgenroth emporsteigende Tagessonne zu verstehen. Unsicheren Deutungen einzelner Feste ist überhaupt behufs der Zeitbestimmung unserer Festkalender zu viel Gewicht beigelegt worden. So wird es z. B. als Bestätigung der Annahme des alexandrinischen Jahres im Esnekalender angesehen, dass dieser am 1. Epiphi (alex. = 25. Juni) nach Erwähnung einer Feier des Chnum ra 'die Vorschrift des Buches von der zweiten göttlichen Geburt für das Kind Hika' einschärft; hier sei die Sonnwende gemeint. Was ist aber dann unter 'der zweiten Geburt des Sonnengottes Ra', Esnekal. Thoth 10 und der Geburt des Chnum ra oder (wie man die Stelle ebenfalls auslegen kann) des Ra, Esnekalender Mesori 1 zu verstehen, welche Tage alexandrinisch dem 7. September und 25. Juli entsprechen?

Die Ansicht vom alexandrinischen Jahr als Grundlage des Esnekalenders hat inzwischen ihr Urheber selbst aufgegeben. Lauth, Phönixperiode, 1880 S. 79 bemerkt, nach seiner Entdeckung des Siriusjahrs in einem demotischen Papyrus des Louvre (Akad. Sitzungsber. 1878. II 144) sei er zur Ueberzeugung gekommen, dass dieses auch in Esne gegolten habe. Ueber den 9. Thoth, das 'Neujahr der Vorfahren' ist er noch der Meinung, dass es dem beweglichen 1. Thoth entspreche, und gewinnt dadurch, freilich nur mittelst einiger Irrthümer, als Abfassungszeit des Festkalenders

Digitized by Google

das Jahr 100 nach Chr.[1]): die Sothisperiode beginne 136 (falsche Ansicht Junkers, s. Cap. V), das Intervall von 9 (vielmehr 8) Tagen zwischen dem 1. und 9. Thoth liefere einen Abstand von 36 (soll heissen 29—35) Jahren. Mit dem Nachweis des Siriusjahres hat es eine ähnliche Bewandtniss. Am Ende jenes Papyrus steht: 'geschrieben Jahr 2, Monat Thoth, Tag 3', dann folgt ein verstümmelter Kaisername, in welchem Lauth scharfsinnig den des Caligula erkennt. Unterhalb dieser Angabe findet sich ein zweites Datum: 'dieses Jahr 4, Monat Phamenoth, Tag 8 gestorben', welches sich nach seiner Ansicht nur auf diesen Kaiser beziehen kann. Der 8. Phamenoth des Siriusjahres entspricht, wenn man dieses mit Lauth am 20. Juli beginnen lässt, dem 23. Januar, dem Todestag des Caligula, wie er behauptet: denn vom 16. März 37, an welchem Tiberius starb, führen die mehrfach bezeugten 3 Jahre 10 Monate 8 Tage der Regierung Caligulas auf den 23. Januar 41. Sie können aber auch auf den 24. Januar führen und diesen Tag gibt Suetonius Cal. 58 an: er ist der einzige, der ein Datum überliefert. Auch fiel der 1. Thoth des heiligen Jahres nicht auf den 20. sondern auf den 19. Juli, was den 22. Januar als jul. Datum des 8. Phamenoth ergeben würde. Der ganzen Deutung wird aber von vornherein durch den Umstand der Boden entzogen, dass nach ägyptischer Datirungsweise, welche als erstes Regierungsjahr dasjenige Kalenderjahr[2]) nahm, in dessen Lauf ein Kaiser den Thron bestiegen hatte, Caligulas Tod in seinem 5., nicht 4. Jahre eingetreten ist. Für den Esnekalender lässt sich das heilige Jahr, nach welchem nirgends ein Ereigniss der Menschengeschichte datirt wird, auch desswegen nicht annehmen, weil das dritte Neujahr desselben, der 26. Payni dann unerklärlicher Weise dem 10. Mai entsprechen würde.

Die dem oben Gesagten zufolge allein statthafte Beziehung des 1. Thoth auf das bewegliche Jahr und damit auch die richtige Deutung des dritten Neujahrs hat bereits Eisenlohr aufgestellt. Jenaer Literaturztg. 1875 S. 43: 'der Tempel ist unter einem der späteren Ptolemäer erbaut, wie die lange Inschrift auf der Hinterwand des Tempels zeigt, welche den theilweise verwischten Namen Ptolemäus Philometor, seines Bruders Ptolemäus (Euergetes II) und ihrer Schwester Kleopatra trägt. Der 26. Payni des Wandeljahres fiel aber 145—142 auf den Anfang des Sothisjahres.[3]) Da dies die Jahre 2—5 des Euergetes II sind, so ist der erwähnte Jahresanfang vom festen Jahre zu verstehen'. Riel, Thierkreis von Dendera S. 43 wendet ein, aus den von Dümichen entdeckten Doppeldaten: 18. Mesori = 23. Epiphi des 28. Jahres Ptolemaios IX Euergetes II (10. Sept. 142) und [14.] Paophi = 1. Choiak des 25. Jahres Ptolemaios XIII Neos Dionysos (5. Dez. 57) gehe hervor, dass damals für die Festangaben das feste Jahr von Kanopos, dem der 23. Epiphi und der Paophitag angehören, in Geltung war: diese Data beweisen aber bloss, dass dasselbe in Doppel-

1) Dieses wünscht Lauth desswegen zu erreichen, weil eine von den 125jährigen Phönixepochen, welche er (grundloser Weise) construirt, in dasselbe trifft.

2) In diesem Falle das mit dem 13. August 36 beginnende Wandeljahr.

3) Er setzt als Sothistag den 20. Juli voraus.

Digitized by Google

datirungen angewendet wurde, und warum es neben dem beweglichen Jahre beigezogen worden ist, erklärt sich aus dem Fundort beider Doppeldata: der Tempel in Edfu war, wie Dümichen gezeigt hat, 237 von Ptolemaios III, dem Schöpfer des Kanoposjahres gegründet worden (vgl. Cap. V); diesem zu Ehren, wie Lauth, Akad. Sitzungsber. 1878. II 317 bemerkt, ist das Datum seines festen Jahres beigegeben.

2. Die drei Neujahre.

Die Bedeutung der drei Neujahre des Esnekalenders lernen wir aus der Ueberschrift desselben kennen: 'Verzeichniss der Feste von Esne, von Ha-smenu und von Ha-zaza, (welches entlehnt ist) der Pergamentrolle der Götter und den Ueberlieferungen der Vorfahren darüber.' Der neuen, im Esnekalender dargelegten Festordnung sind demnach zwei ältere Ordnungen zu Grund gelegt, die heilige Pergamentrolle und ein Kalender der Vorfahren, welcher ohne Zweifel weit jüngeren Ursprungs war als diese. Der 1. Thoth beider fiel offenbar in eine andere Naturzeit als der des neuen Kalenders; in welche, wird in diesem angegeben: der 1. Thoth 'der Vorfahren', des bisher geltenden Festkalenders, entsprach jetzt dem 9. Thoth, der des heiligen Buches dem 26. Payni. Diese heilige Schrift war nichts anderes als der auf das feste heilige Siriusjahr gestellte Festkalender; vgl. das Kanoposdecret des Ptolemaios III, griech. Text Z. 36 *τῇ ἡμέρᾳ ἐν ᾗ ἐπιτέλλει τὸ ἄστρον τὸ τῆς Ἴσιδος, ᾗ νομίζεται διὰ τῶν ἱερῶν γραμμάτων νέον ἔτος εἶναι.* Dadurch bestätigt es sich, dass das Neujahr des 26. Payni dem Siriusaufgang entspricht, und hieraus erhellt, dass der 1. Thoth des Esnekalenders der bewegliche ist: denn im Kanoposjahr entsprach dem Siriustag der 1. Payni und eine vierte ägyptische Jahrform neben diesem, dem beweglichen und dem heiligen Jahr hat es, nachweislich wenigstens, nicht gegeben. Wenn der Siriusaufgang auf den 20. Juli fiel, so ist der Esnekalender zwischen 145—142 abgefasst worden; wenn auf den 19. Juli, zwischen 141—138. In jenem Fall entsprach der 1. Thoth dem 28., in diesem dem 27. September. Der des Vorfahrenjahres, d. i. des bisher in Geltung gewesenen Festkalenders hatte also entweder dem 6. oder dem 5. Oktober entsprochen: auf jenen Tag entfiel der 1. Thoth in den Jahren 177—174, auf diesen 173—170. In diese Zeiten: um 174—164, vielleicht in 170/69 [1]) fällt die von Eisenlohr citirte Inschrift, welche Ptolemaios VII Philometor und seine Geschwister nennt: ihre Mutter Kleopatra, welche bis zu ihrem um Ende 173 [2]) eingetretenen Tod die Vormundschaft

1) Der jüngere Bruder wurde 170/69 zum König ausgerufen, als der ältere dem Antiochos unterlag, und zur Mitregentin wohl gleich damals die Schwester bestellt, welche wir in dieser Eigenschaft im nächsten Jahre kennen lernen (Liv. 44, 19. 45, 11. 13).

2) Die *πρωτοκλίσια*, welche Philometor laut 2 Makkab. 4, 21 ausschrieb, können wegen der Verschiedenheit der Benennung weder mit den *ἀνακλητήρια*, der Mündigkeitsfeier (Polyb. 18, 38. 28, 10) noch mit dem *ἐνθρονισμός* (Diod. 33 p. 184) eins sein. Den 'Vorsitz an der Tafel' musste der Knabe bekommen, als seine Vormünderin, welche als ehemalige Mitregentin ihres Gemahls (Liv. 37, 3) auch jenem im Rang vorging, starb und die Vormundschaft auf königliche Diener,

Digitized by Google

führte, ist nicht genannt, lebt also nicht mehr, und die jüngere Kleopatra ist noch nicht Gemahlin des Philometor, was sie um 165/4 wurde; 164/3 musste sich der jüngere Bruder nach Kyrene zurückziehen und Aegypten bis 146/5 meiden. Die Inschrift steht vielleicht mit der Abfassung des älteren Festkalenders in Zusammenhang: damals wurde, wie man vermuthen kann, der Tempel gebaut und erweitert und eine neue Festordnung geschaffen.

Die Mondtage. Mesori 'Tag 20. Fest am 29. Mondtage. Brandopfer'; der vorhergehende Neumondstag fiel also auf den 22. Epiphi: dieser entsprach 145—142 dem 15. August, 141—138 dem 14. August. In den erstgenannten Jahren 145—142 entfällt ein Neumond auf den 20., 9., 28., 17. August; dem 15. am nächsten kommt der letzte, welcher am 17. August 142 Nachts 10 Uhr 38,26 Minuten Greenwicher Zeit (in Alexandreia 2 St., in Memphis und Heliopolis 2 St. 5 M., in Esne 2 St. 9 M. später) eintraf. In den 4 nächsten Jahren 141—138 fällt ein Neumond auf den 6., 25., 15., 4. August; dem 14. August am nächsten kommt der von 139, welcher sich am 15. August früh 2 Uhr 35,52 Minuten Greenwich, 4 Uhr 36 Minuten Alexandreia ereignete. Abweichung um nur einen einzigen Tag ist überall zulässig (Cap. I, 7), zumal in diesem Falle, wo der ägyptische Tag nur ca. 2 Stunden vorher angefangen hatte. Doch ist auch die Möglichkeit, dass der Mondkalender 2 Tage vom Mond abgewichen sei, nicht ganz abzuweisen.[1]) Das über die Inschrift Gesagte spricht für Abfassung in 140, ist aber nicht völlig gesichert. Das Siriusdatum gibt keine Entscheidung: es ist wahrscheinlich (Cap. V) schon damals 7 Monate vor, nicht (wie früher) 5 Monate nach dem julianischen Schalttag auf einen späteren Tag des beweglichen Jahres übergegangen, also 142 auf dem 20. Juli (26. Payni), 141—139 auf dem 19. Juli (wieder = 26. Payni) gestanden. Wir wählen demgemäss als Einführungsjahr des Festkalenders 140/139, ohne aber 143/2 auszuschliessen.

Das andere Monddatum scheint mit diesem nicht in Einklang zu stehen: 'Pharmuthi, Tag 3. Man veranstalte eine Exodeia der Göttin Neit und des Gottes Hika

---

den Eulaios und Lenaios überging; 3 Jahre darnach (2 Makk. 4, 23) wusste Menelaos das jüdische Hohepriesterthum zu erschleichen und es trotz verschiedener Anstände zu behaupten; um dieselbe Zeit, heisst es 2 Makk. 5, 1, zog Antiochos zum zweiten Mal nach Aegypten. Dies geschah 169; der erste Zug ist der durch die Protoklisien veranlasste, welcher 172 gesetzt werden darf.

1) Ein 6. Mondtag traf nach einer Inschrift aus Edfu (Aeg. Zeitschr. 1870 S. 1 ff.) auf den 9. Payni des 30. Jahres unter Ptolemaios IX Euerg. II = 2. Juli 140. Hier stimmt der Kalender genau zum Mond. Der Neumond traf auf den 27. Juni Abends 6 Uhr 38,74 Minuten Greenwich, 2 Stunden später Alexandreia. Bei fortwährender Abwechslung zwischen 29- und 30tägigen Mondmonaten kommen wir von da auf luna 1 = 14. Aug. 139 (Epiphi 22). Das in der Inschrift auf denselben 9. Payni gesetzte Fest der Vereinigung des Mondgottes Osiris mit dem Sonnengotte ist nicht mit Lauth Sitzungsber. 1879 S. 213 auf den Neumond zu beziehen (worauf er die Cap. I, 7 erwähnte Hypothese von der Verschiebung des Mondkalenders gründet), sondern aus Todtenbuch 17 (Krall, Tacitus u. d. Orient S. 50) zu erklären.

Digitized by Google

pi chrud in der Zeit des Morgens. Hat die Sonnenconjunction stattgefunden, Rückkehr. Das ist das ansehnlichste Fest dieser Göttin. Man führt aus, was das Fest von der Gottesgeburt des Ra vorschreibt, an diesem heutigen Tage. Man führt aus, was das Buch von der Gottesgeburt des Horus vorschreibt, am 2. Mondtage dieses Monats'. So Brugsch, Religion S. 364, der auch in den Drei Festkalendern und Aeg. Ztschr. 1881 S. 108 die Vorschrift über Pharmuthi 3 so weit reichen lässt. Wenn aber der 20. Mesori ein 29. Mondtag ist, so trifft der 2. Mondtag auf den 24. oder 25., nicht auf den 3. Pharmuthi. Die Schwierigkeit löst sich, wenn man, wogegen sich nichts einwenden lässt, die letzte Vorschrift vom 3. Pharmuthi abtrennt und auf einen späteren Pharmuthitag bezieht. Die Gottesgeburt des Ra ist eine andere als die des Horus: beide Götter sind im Cultus geschieden; auch die Form der Vorschrift würde eine andere sein, wenn wie Brugsch annimmt, Horus und Ra hier identisch wären: es würde nicht zweimal 'es werde ausgeführt u. s. w.' gesagt sein. Durch die Abtrennung derselben kommt der 2. Mondtag zwischen Pharm. 3 und Pharm. 28, von welchem die darauf folgende Stelle handelt, also auf den 4./27. Pharmuthi zu stehen, was zu dem andern Monddatum passt.

3. Nildata.

'Payni Tag 1. Halb schlecht halb gut u. s. w. Zu bilden 4 Löwen (?) mit 4 Mäulern in Gestalt gebrannter Thongefässe ausserhalb des Tempels, wobei der Priester zuschauen muss. Sie anzufüllen (??) wegen der Erzeugung des Wassers.' Brugsch bemerkt hiezu, dass er die Uebersetzung so wörtlich als möglich, aber mit allem Vorbehalt gebe. Seine Bedenken sind begreiflich: im alexandrinischen Jahr, welches er zu Grund gelegt glaubt, entspricht der 1. Payni dem 26. Mai, während sich doch die bekannten Wasserbehälter in Löwengestalt, welche von Theon zu Aratos 152 erwähnt werden und sich heute noch an mehreren Tempeln erhalten haben, auf die Nilschwelle beziehen und hier die 'Erzeugung des Wassers' sichtlich auf ihren vom Phallus des Nun herbeigeführten Beginn hinweist. Uns entfällt der 1. Payni auf den 24. (25.) Juni; die Sonnwende traf um 140 v. Ch. in jedem Quadriennium zweimal auf den 25., zweimal auf den 26. Juni.

'Epiphi, Tag 20. Fest des Tragens des Holzes. Hinauszuführen in Procession Chnum Ra den Herrn der Stadt Sochet. Sein Angesicht sei gewendet nach dem Nun (Ueberschwemmungswasser), um lieb zu stimmen das Herz seines Vaters Atum[1]) u. s. w. Zu thun was vorschreibt das Buch vom Segnen des Feldes. Epiphi, Tag 21. Hinauszuführen in Procession den Gott Chnum Ra u. s. w. Fest der Nebuu. Abzulesen die Schrift von der Befruchtung des Feldes'. Das Holz ist ohne Zweifel die Elle oder Stange, mit welcher die Nilschwelle gemessen wird (S. 172), und die Feier dieser Tage darf man mit dem Feldfest des 23. Athyr (15. Aug.) im grossen Edfukalender in Verbindung bringen. Der 20. und 21. Epiphi des Esnekalenders entspricht dem 12 (13).

1) Atum (Tum) ist einer von den Regenten der Schwelle (S. 172).

Digitized by Google

und 13 (14). August, um welche Zeit der Nil die 'Fülle' (S. 171) erreicht: für die Fluren des ganzen Landes, welche nun von der Ueberschwemmung befruchtet werden sollen, wird der göttliche Segen erbeten. Die astronomische Anknüpfung des Datums August 15 wurde S. 172 nicht ohne Vorbehalt in dem Eintritt der Sonne in die Jungfrau, diesen nach metonischer Weise angesetzt (entsprechend dem 23. Grad des Löwen bei Hipparch u. a.) gefunden; dem gemäss müssten wir in dem 5 Jahrhunderte älteren Kalender von Esne etwa den 19. August erwarten. Es ist aber noch eine andere Anknüpfung denkbar, nämlich an das Sternbild der Wasserschlange, welches mit dem Nil (als Ueberschwemmungswasser) identificirt oder für sein himmlisches Ebenbild gehalten wurde (Cap. I, 3). Der rechtwinklige Zodiakus von Dendera zeigt zwischen dem Löwen und der Jungfrau, also im Zeichen des Löwen, ein Parallelogramm, in dessen Inneren sich eine grosse Schlange ringelt. Das Verhältniss der Thierzeichen behandelt er hipparchisch, der Löwe tritt 1 Monat nach der Sonnwende, die Jungfrau 1 Monat vor der Herbstgleiche ein (vgl. S. 174. 186); hier zeigt es sich daran, dass der Löwe erst nach den Symbolen des Siriusaufgangs und Nilaustritts erscheint, von ihnen durch eine Zwischenzeit getrennt, denn er steht in einem anderen Streifen des Zodiakus als jene. Die Hydra besteht aus vielen, aber meist kleinen Sternen; der Kopf hat nur solche (vierter und fünfter Grösse), der Schwanz neben kleinen einen einzigen dritter Grösse; der glänzendste (zweiter Grösse, jetzt Alphard genannt) befindet sich in der Brust. Seine Auf- und Untergänge gibt Ptolemaios in den *φάσεις ἀπλανῶν* für 138 n. Chr. an: den Frühaufgang Mesori 22 für das Klima von $13^1/_2$ Stunden grösster Tageslänge, d. i. für den Breitengrad von Syene; Mesori 24 für $14^1/_2$ (zu schreiben 14) Stunden, d. i. für Memphis; Mesori 27 für 14 (schr. $14^1/_2$) Stunden, d. i. Rhodos; Mes. 29 für 15 (die Stundenangabe ist ausgefallen); Epagom. 1 für $15^1/_2$ Stunden.[1]) Der alex. 22. Mesori entspricht seinem Lichttage nach dem 15., der 24. Mesori dem 17. August; doch ist nach alexandrinischem Taganfang die Morgendämmerung noch dem vorausgehenden Lichttag zuzurechnen, also der 16. und 18. August anzunehmen.

Paophi 'Tag 28. Fest der Göttin Menhi und der Göttin Nebun. Hinauszuführen in Procession diese Göttin, um zu befruchten das Feld'. Der Tag entspricht dem 23. (24.) November, dem spätesten, nur für das Delta anzunehmenden Anfangstermin der Aussaat bei der Abtrocknung des Landes. Das Säen ist Sache des Menschen; den Segen der Götter erheischt das Keimen, Aufgehen und Grünen der Saat. In Ermanglung ägyptischer Data vergleichen wir die griechischen bei Aug. Mommsen, gr. Mittelzeiten S. 14. In Patras fangen 10 Tage nach dem Säen, besonders wenn es

---

1) Ideler, Kalender des Ptolemäus. Ak. Abh. Berlin 1816—17 S. 192 findet seine Data (indem er die Morgendämmerung in der Reduction auf jul. Stil ebenfalls dem vorherg. Lichttag zuweist) bei 14 Grad Sehungsbogen zutreffend; die Verbesserung der Zahlen, von ihm und in Wachsmuths Ausgabe unterlassen, ergibt sich von selbst aus dem allgemeinen Gesetz der Proportion zwischen Ort und Zeit der Erscheinungen.

Digitized by Google

Regen gibt, die Saaten an zu keimen; 18—20 Tage nach der Saat beginnen die Felder zu grünen, in Corfu 15—20 Tage nach der Saat, in Attika später. Setzen wir für Aegypten im Ganzen nur 10—15 Tage, so kommen wir auf den 8./13. November gr. zurück, eine auch für Oberägypten passende Saatzeit.

V. Das Siriusdatum.

Das Siriusjahr hat in Folge der Stellung des Sirius (bei den Aegyptern σῶθις, eigentl. sopd) gegen die Längen- und Breitenkreise eine besondere Dauer, welche um ein Verschwindendes grösser ist als die des julianischen Jahres; er gieng, wie die Astronomen von Petavius bis auf Ideler und Biot versichern, 3000 Jahre lang bis in die ersten Jahrhunderte der Kaiserzeit immer an demselben Tage des $365^1/_4$ tägigen Jahres über Aegypten auf und wurde dadurch den Priestern zum Verkünder dieses festen Jahres, welches sie frühzeitig gekannt haben. Schon seit der Ramessidenzeit heisst er Gestirn des Jahresanfangs und von da an konnte sein Frühaufgang wenigstens als Bote einer wichtigen Epoche der Nilschwelle, nämlich des Austritts gelten; aber fast 3 Jahrtausende v. Ch. war der Anfang der Schwelle[1]) mit ihm und mit dem beweglichen 1. Thoth zusammengetroffen, vgl. Cap. I, 3. Dieser musste, weil 1461 bewegliche, aus bloss 365 Tagen bestehende Jahre ohne Schalttage mit 1460 festen d. i. $365^1/_4$ tägigen Jahren gleich lang sind, während jenes Zeitraums zweimal auf seine ursprüngliche Stelle, den Tag des Siriusaufgangs zurückkehren; die Frage ist nun, an welchem Tage des julianischen Jahres dieser beobachtet wurde und in welchen Jahren demgemäss die Sothisperiode sich dadurch erneuert hat, dass der bewegliche Thoth wieder mit dem Siriusaufgang zusammentraf.

Der römische Grammatiker Censorinus, welcher 238 n. Chr. die Schrift de die natali verfasste, nennt c. 21 in diesem Sinn den 20. Juli und das Jahr 139 n. Chr., in welchem der 1. Thoth auch wirklich auf diesen Tag fiel; zu dieser Zeit abgelaufen würde demnach jene Periode am 20. Juli 1322 v. Ch. begonnen haben. Die Bestimmtheit, mit welcher dieses Zeugniss auftritt, hat demselben lange Zeit eine so unbedingte Anerkennung gewährt, dass man auf dasselbe hin eine Stelle des Plinius trotz des Widerstandes, welchen der Zusammenhang leistet, corrigirt und die auf den 19. Juli 1321 v. Chr. führende Rechnung des Theon für fehlerhaft erklärt hat. Diesem Datum habe ich in der Chronologie des Manetho S. 46 ff. zu seinem Recht zu helfen gesucht und zur selben Zeit ist das Decret von Kanopos bekannt geworden, aus welchem seine Richtigkeit mit zwingender Nothwendigkeit hervorgeht. Trotzdem

1) Dem 19. Juli 2781, mit welchem eine Sothisperiode anhebt, ging die Sonnwende zwar um 3 Tage voraus; entweder haben diese die Aegypter jener Zeit nicht genau bestimmt oder sie setzten, wie der grosse Edfukalender und der koptisch-arabische, den Anfang der Schwelle ein paar Tage nach ihr.

Digitized by Google

hat die Angabe des Censorinus in Riel, Sonnen- und Siriusjahr S. 57. 119. 161 ff. einen Vertheidiger gefunden und es ist nicht zu leugnen, dass er manche gegen sie vorgebrachte Gründe widerlegt und neue Gesichtspunkte eröffnet hat, welche es, wiewohl in anderer Weise als Riel meint, gestatten derselben eine beschränkte Geltung beizulegen.

Einige Irrthümer hat Censorinus, der hier nur als Compilator auftritt und vielleicht den Suetonius ausschreibt, jedenfalls begangen. Er glaubt, der 20. Juli sei der Aufgangstag des Sirius in ganz Aegypten (quo tempore solet canicula in Aegypto facere exortum, c. 21) gewesen, während in Wirklichkeit derselbe ohngefähr mit jedem Breitengrad südlicher um einen Tag früher aufging und es demzufolge in Aegypten 7 verschiedene Siriustage in einem und demselben Jahre gab, von welchen einer zum officiellen Landesdatum erhoben war. Ferner glaubt er, die Siriusperiode habe sich erneuert, als der 1. Thoth zum ersten Mal wieder auf den 20. Juli zu stehen kam, c. 18 initium eius sumitur, cum primo die eius mensis, quem vocant Aegyptii Θωυθί, caniculae sidus exoritur; aber im Jahre 139 stand der 1. Thoth zum vierten Mal auf dem 20. Juli. Damit hängt es zusammen, dass er diesen Tag des jul. Jahres für das ständige Datum des Siriusaufgangs hält (quo tempore solet canicula facere exortum). Dies würde der Fall gewesen sein, wenn die Periode 136 n. Chr. begonnen hätte: denn auf den 20. Juli fiel der bewegliche 1. Thoth in den Jahren 136, 137, 138, 139. Die Reduction der Data des beweglichen Jahres ist in diesem Sinn längst festgestellt und zuletzt von P. J. Junker (Untersuchungen über die ägyptischen Sothisperioden, 1859) von Neuem erhärtet worden; auch lehrt eine einfache Rechnung, dass der 1. Thoth, wenn er 139 auf Juli 20 gefallen ist, diesem Tage auch 136, 137, 138 entsprochen hat. Der jul. Schalttag trifft im Februar 136 und 140 ein: zwischen dem 20. Juli 139 und 20. Juli 138, ebenso zwischen diesem und dem 20. Juli 137, endlich bis zu letzterem vom 20. Juli 136 verlaufen demnach 365, d. i. ebenso viele Tage des julianischen wie des beweglichen Jahres. Auf diese Angaben des Censorinus hat Junker die früher schon von des Vignoles vertretene Ansicht gegründet, dass die Sothisperiode mit dem 20. Juli 136 n. Chr. und 1325 v. Chr. begonnen habe; sie steht jedoch nicht bloss mit dem durch Consulnamen und Zahlen kritisch feststehenden Jahresdatum des Censorinus, sondern auch mit zahlreichen Angaben in Widerspruch, von welchen die den 19. Juli bezeugenden gleich hier Platz finden sollen.

Der 1. Payni, welchen König Ptolemaios III in dem Erlass von Kanopos als den Siriustag seines 9. Jahres (238 v. Chr.) bezeichnet, entspricht dem 19. Juli. Geminos 16 bemerkt zu Krebs 23: *Δοσιθέῳ ἐν Αἰγύπτῳ κύων ἐκφανὴς γίνεται*; nach Boeckhs Reduction ist dies der 19. Juli, nach meiner (Zeitrechnung der Griechen und Römer § 31) der mit Sonnenaufgang des 18. Juli beginnende Tag, dessen Morgendämmerung mit dem Siriusaufgang in den 19. fällt: in derselben Weise ist es zu erklären, dass Theon (s. u.) als officielles Landesdatum (welches offenbar auch Dositheos meint) den alexandr. 24. Epiphi = 18./19. Juli voraussetzt. Der alexandrinische Astronom Dositheos aus Pelusion, nach andern aus Kos,[1])

1) Boeckh Sonnenkreise S. 29 ff. Ein Kos war auch in Aegypten, s. Stephanos Byz. *Κῶς*.

Digitized by Google

war ein Freund des Archimedes, schrieb also unter Ptolemaios III. oder spätestens unter dessen Nachfolger. Ein Textfehler findet sich bei Plinius hist. nat. 18, 269 prid. id. Julias Aegyptiis Orion desinit exoriri, XVI kal. Aug. (Juli 17) Assyriae procyon exoritur; dein postridie fere ubique confessum inter omnes sidus ingens, quod canis ortum vocamus, sole partem primam leonis ingresso. hoc fit post solstitium XXIII die.[1]) Hier hat man, weil in 'fere ubique' die fast vollständige Uebereinstimmung aller Quellen, aus welchen Plinius die Data der 4 sectae (§ 210 ff.) oder rationes, der griechischen (von vielen Schriftstellern vertreten § 312), italischen (d. i. Caesars, § 214), ägyptischen und assyrischen oder chaldäischen schöpft, angezeigt ist und aus Censorinus für Aegypten der 20. Juli festzustehen schien, statt des allein gut bezeugten 'postridie' aus den unechten Scholien des Germanicus zu Aratos, deren Excerpte aus Plinius überall nur mit den schlechten jüngeren Hdss. des Plinius zusammenstimmen und öfters eigenmächtige Abweichungen zeigen, 'post triduum' in den Text gesetzt, in Widerspruch mit diesem: denn der 20. Juli kommt erst später an die Reihe. § 270 XIII kal. Aug. Aegypto aquila occidit matutino etesiarumque prodromi flatus incipiunt; auch § 288 setzt Plinius den Siriusaufgang auf einen andern Tag als den 20. Juli: equidem in simili causa (d. i. als kritischen Tag) dixerim et canis ortum post dies a solstitio XXIII —; rursus plenilunium nocet — XIII kal. Aug., cum aquila occidit. Er meint also, wie es den Anschein hat, den 18. Juli, dieses Datum passt aber nicht zu den andern Zeugnissen, welche den 19. verlangen; vielleicht ist im Vorh. eine Lücke anzunehmen und zu schreiben XVI kal. Aug. ⟨Italiae, XV Aug.⟩ Assyriae procyon: dass er das italische Datum des Prokyonaufgangs angegeben und auf den 17. Juli gestellt hatte, ergibt sich aus dem schon oben citirten § 288 rursus plenilunium nocet a. d. IV non. Jul. cum Aegypto canicula[2]) exoritur vel certe XVI kal. Aug. cum Italiae; das ägyptische ist § 268 so wie hier auf Juli 4 gestellt. Zwar findet sich der 18. Juli auch bei Plinius 2, 123: exoritur caniculae sidus sole primam partem leonis ingrediente, qui dies XV ante Augustas calendas est; doch heisst es hier ingrediente, dagegen oben (18, 269) ingresso, ist daher anzunehmen, dass dort der Anfang des Löwenzeichens in den Lauf des 18. Juli, nach Sonnenaufgang gesetzt war, so dass die Morgendämmerung mit dem Sirius in den 19. Juli fiel. Die in den Worten fere ubique angedeutete nicht ganz volle Uebereinstimmung der 4 Secten ist dahin zu deuten, dass nur eine von ihnen oder vielleicht nur ein Theil ihrer Vertreter abwich: von den nach § 312 mehr als 8 griechischen Daten sind 4 aus Geminos 16 bekannt: Meton nannte den 20., Eudoxos den 22., Euktemon den 22. und 27. Juli; der 20. ist wahr-

1) An der andern Stelle § 288 post dies XXIII. Caesars Sonnwende fiel auf Juni 24; hier ist wahrscheinlich das von Hipparchos, Varro u. a. vertretene Datum Juni 26 vorausgesetzt, von welchem 23 Tage voll genommen auf den 19. Juli führen, aber auch, wenn der letzte Tag noch im Lauf ist, dahin führen können, falls die Sonnwende nach Sonnenaufgang des 26. Juni gesetzt ist.

2) So heisst hier und überhaupt im 18. Buch der Prokyon, aber sonst gewöhnlich der Sirius, welcher im 18. Buch canis genannt wird.

Digitized by Google

scheinlich, sicher aber der 22. des Euktemon auf den 'wahren' Frühaufgang zu beziehen.[1]) Die italische, ägyptische und assyrische Secte hatten also gleiches Datum. Die italische d. i. die Caesars vertritt auch Palladius 7, 9 in ortu caniculae, qui apud Romanos XIV kal. Augustarum die tenetur; die assyrische der jüngere Zoroaster, welcher ebenfalls den 19. Juli nennt, s. Excerpta georg. graecorum sub nomine Zoroastris bei Salmasius Solinus I p. 306; ebenso Zoroaster in den Geoponika 2, 15, wo das Datum Juli 19 in derselben Vorschrift vorkommt wie bei Palladius, aber auch von Anatolius Vindanius (vgl. Niclas Geop. p. L) hinzugefügt sein könnte. Auch der 19. Juli des Aetios tetrabibl. 3, 164 gehört hieher: dieser war aus Amida (Diarbekir) am obern Tigris und viele von den assyrischen Daten des Plinius kehren bei ihm wieder, s. April 27, Juni 2, Sept. 19 und besonders Aug. 28.

Der Aegypter Hephaistion aus Theben unter Constantin d. Gr. bei Salmasius a. a. O. I 303 schreibt *παρέστησαν οἱ παλαιγενεῖς σοφοὶ Αἰγύπτιοι καὶ τὰς τῆς σώθεως ἐπιτολὰς ἐν ταῖς κε' τοῦ μηνὸς Ἐπιφί.* Weil er ein sich gleich bleibendes Datum braucht, datirt er nach dem festen Jahr der Alexandriner; diese begannen als Makedonen den Tag mit Sonnenaufgang[2]) und man könnte daher annehmen, Hephaistion sei ihnen auch hierin gefolgt; dann würde er für den 20., nicht 19. Juli' zeugen. Wahrscheinlich hat er aber wie Theon (s. u.) an die Verschiedenheit des Taganfangs nicht gedacht und die Reduction nur im Rohen vorgenommen: auf den 20. Juli konnte das Landesdatum noch viele Jahrhunderte nach seiner Zeit nicht gestellt werden, wenn es auf alle 4 oder wenigstens auf 3 Jahre des Schaltkreises passen sollte[3]).

Durch diese Angaben über den 19. Juli als Siriusdatum wird zwar die Ansicht Junkers, aber, wie Riel mit Recht geltend gemacht hat, keineswegs das Zeugniss des Censorinus widerlegt, sofern man dasselbe der erwähnten, wohl erst von ihm selbst begangenen Irrthümer entledigt. Im Sinne seiner Quelle erneuerte sich die Sothisperiode 139 n. Chr. und der Sirius ging einmal (im J. 139) am 20., dreimal (140, 141, 142) am 19. Juli auf; allgemeiner Siriustag war also auch in diesem Fall der 19. Juli. Im 4jährigen Sonnenschaltcyklus konnte man den Schalttag und damit das Schaltjahr beliebig ansetzen; anders im Siriuscyklus: Schalttag und Schaltjahr war hier von der Natur vorgezeichnet: machte der Sirius den alle 4 Jahre wiederholten Sprung im J. 139, so fiel in dieses der Schalttag; im julianischen Jahr dagegen fiel er erst 140, in Folge dessen konnte dann der Sirius nicht in jedem Jahr am gleichen Tage des julianischen Kalenders aufgehen. Hienach beweist Censorinus, wenn man

---

1) Nur so ist ursprünglich auch Caesars 19. Juli verstanden gewesen; der sichtbare Aufgang tritt für Italien weit später.

2) S. die demnächst im Philologus erscheinende Abh. 'Tages Anfang' und die unten gegebene Darlegung über die Angaben des Theon und Ptolemaeus.

3) Ueber die Angabe des Censorinus, welche nicht als eigentliches Siriusdatum gelten kann, s. Cap. 1. 4.

Digitized by Google

sein Zeugniss so wie es gewöhnlich geschieht umbildet, in Wahrheit ebenfalls, dass der Sirius gewöhnlich am 19. Juli aufgieng: denn der 20. Juli ist das Datum seines Schaltjahres. Diesen auf Grund des Censorinus als das eigentliche Siriusdatum anzusehen ist ebenso unrichtig, wie wenn man behaupten wollte, das julianische Jahr halte 366 Tage oder der 1. Thoth des alexandrinischen Jahres entspreche dem 30. August; beides ist in gewissen Jahren, nämlich in jedem vierten, dem Schaltjahr wirklich der Fall, aber die allgemeine Definition muss sich nach den Gemeinjahren richten.

Uebrigens sind auch Zeugnisse vorhanden, welche den 19. Juli für alle 4 Jahre des Siriuscyklus anzunehmen und dem entsprechend den Anfang jener Sothisperiode in 1321 v. Chr. zu setzen nöthigen, während nach Censorinus derselbe 1322 gefallen sein müsste. In einem von zwei Pariser Handschriften erhaltenen Fragment, dessen Text am besten von Lepsius Königsb. S. 123 veröffentlicht ist, will Theon an einem Beispiel zeigen, wie man das ägyptische Tagdatum des Siriusaufgangs vom 1. Jahr der Menophresaera, in welchem der Sirius am 1. Thoth aufgieng, also vom Beginn der (vorletzten) Siriusperiode auf das 100. Jahr des Diocletian überträgt; schon Biot in seinen späteren Schriften hatte erkannt, dass er das Jahr 1321 voraussetzt, und wenn Lepsius eine Reihe von Fehlern (vgl. Cap. VI) in der Rechnung Theons erkennen will, so ist er in den meisten Fällen zu dieser Ansicht nur durch das Vorurtheil gekommen, dass das Jahr 1322 und der 20. Juli von vorn herein aus Censorinus feststehe. Theon schreibt: 'von Menophres bis zum Ende des Augustus (d. i. der Augustusaera) sind 1605 Jahre, hiezu die 100 Jahre vom Beginn Diocletians gezählt, ergeben sich 1705'. Diocletians Aera beginnt mit dem 29. Aug. 284, das 100. Jahr läuft vom 30. Aug.[1]) 383 bis 28. Aug. 384. Wären nun alle 1705 Jahre als feste alexandrinische anzusehen, so würden wir mit dem 1. Thoth des 1. Menophresjahres auf den 30. August 1322 kommen; aber auf jenen 1. Thoth traf der Siriusaufgang: ein Theil der 1705 Jahre, die der Menophresaera waren also bewegliche. Drum fährt er fort: 'von diesen nehmen wir den 4. Theil, d. i. 426; diesen 5 hinzugesetzt, ergeben sich 431; von diesen die damaligen Quadriennien, 102 an der Zahl abgezogen [Rest 21], bleiben 329 Tage'. Er rechnet zunächst so, als seien alle 1705 beweglich d. i. 365tägig gewesen, in welchen der Sirius immer nach 4 Jahren auf den nächstfolgenden Kalendertag übergieng; dies musste in 1705 Jahren $\frac{1705}{4}$ mal = rund 426 mal geschehen; der übrigbleibende Vierteltag des 1705. Jahres kommt dabei nicht in Betracht, weil der Kalender nur mit ganzen Tagen rechnet und jener im 1708. Jahre mit den drei nächsten Vierteltagen zu einem ganzen vereinigt wird. Hienach würde der Sirius auf das um 426 Tage = 1 Jahr 61 Tage spätere Datum, also vom 1. Thoth auf den 2. Athyr übergehen; aber Theon fügt noch 5 Tage hinzu, so dass die Verschiebung 431 betragen und den 7. Athyr ergeben würde. Die Bedeutung dieser 5 Tage haben schon Biot und Lepsius erkannt: in der Menophresaera war das ägyptische Landes-

1) Nicht 29. August, weil in das J. 383 der alexandrinische Schalttag trifft.

datum des Siriustages vorausgesetzt, Theon will aber auf das zum Breitengrad von Alexandreia passende kommen und wir lernen aus der Stelle, dass jenes 5 Tage früher fiel als dieses. Nun waren aber nicht alle 1705 Jahre beweglich, sondern nur die der Menophresaera, welche von den sie gebrauchenden alexandrinischen Astronomen, wie wir aus dieser Stelle ersehen, nur bis zur Einführung des festen alexandrinischen Jahres, d. i. bis zum 5. Jahr der römischen Herrschaft geführt wurde; alexandrinische Schalttage verliefen von dem ersten, dem 29. Aug. 22 v. Chr. bis zum letzten, dem 29. Aug. 383 n. Chr. im Ganzen 102. Diese sind also von 431 abzuziehen; bleiben 329 Tage, um welche sich das Datum vom 1. Thoth weiterschieben soll. Die schon von Lepsius als unecht eingeklammerten Worte *λοιπὸν κα'* sind vielleicht aus Verbindung des einen von den 1705 Jahren, dessen Vierteltag bei der Erzielung der 426 Tage (4 mal 426 $\dot{=}$ 1704) ausser Rechnung geblieben war, mit den 20 Jahren, auf welche die 5 Tage zu führen schienen, oder wenn *λοιπὸν* auf ein Substantiv (ἔτος) im Singular deutet, aus *λοιπὸν ἔ. α'* zu erklären. Nun kommt ein wirklicher Fehler des Theon, welchen ich früher (Manetho S. 51) nicht richtig erklärt habe. Er hätte das Datum Thoth 1 um 329 Tage weiterrücken, also den 330. Jahrestag = 30. Epiphi finden sollen; er schreibt aber: 'diese zähle vom Thoth an (*ἀπόλυσον ἀπὸ Θὼθ*), jedem Monat 30 Tage gebend, so dass der Aufgang für das 100. Diocletiansjahr am 29. Epiphi gefunden wird'. Offenbar, wie schon Lepsius bemerkt hat, wollte und musste er dieses Datum finden, weil es eben das alexandrinische war; er fand aber den rechten Weg nicht und erlaubte sich daher die Weglassung eines von den 329 Tagen[1]). Die Erklärung suchen wir darin, dass er nicht an die Verschiedenheit des ägyptischen Tagesanfangs vom alexandrinischen dachte. Letzterem gemäss gieng der Sirius über Alexandreia am alex. 29. Epiphi auf, welcher am 23. Juli mit Sonnenaufgang anfieng, so dass die Morgendämmerung mit der Siriusphase in den 24. Juli traf; das in der Menophresaera vorausgesetzte ägyptische Landesdatum fiel 5 Tage früher, also auf den alex. 24. Epiphi = 18./19. Juli, d. i. in die Morgendämmerung des 19. Juli, vgl. oben zu Dositheos. Theon hätte schreiben sollen: 'diese 329 würden eigentlich vom 1. Thoth zum 30. Epiphi führen: da wir aber die Frühdämmerung nicht wie die Aegypter dem folgenden sondern dem vorausgehenden Tag zuschlagen, so setzen wir den Aufgang auf den 29. Epiphi'. Der 1. Thoth der Menophresaera, d. i. der Anfang einer Sothisperiode fällt hienach auf den 19. Juli 1321.

Riel, welcher die für den Ansatz der Sothisepoche auf den 19. Juli 1321 vorgebrachten Gründe widerlegt zu haben behauptet, hat sich auf das Zeugniss Theons nicht eingelassen, glaubt aber eine Bestätigung seiner Ansicht in dem Decret von Kanopos zu finden: denn zur Ausführung der Reform habe nur (?) ein solches Jahr gewählt werden können, in welchem der Sirius auf einen andern beweglichen Monatstag übergieng, was nach Censorinus im Jahr 139 nach Chr. und demnach auch im

1) Vom 1. Thoth bis 29. Epiphi, beide nach antiker Weise mitgerechnet, sind 329 Tage; diese Zählungsweise hat ihm vorgeschwebt.

Digitized by Google

Jahre des Decrets 238 vor Chr. und im J. 1322 wie überhaupt in allen um je 4 Stellen entfernten Jahren der Fall gewesen sei; in diesen habe der 20. Juli den Sirius gebracht. Aber die Verordnung gibt ausdrücklich an, dass im 9. Jahr des Ptolemaios III, d. i. 238 der Siriusaufgang am 1. Payni = 19. Juli habe eintreten müssen. Riel beruft sich auf den Passus, welcher die Einlegung eines Schalttages im J. 238 verordnet, 'damit nicht, wenn nach 4 Jahren (also 234) das Ereigniss der Wanderung des Sothisfestes eintrete, dieses Fest (wie im Wandeljahre) auf den folgenden Tag übergehe, sondern an demselben Tage gefeiert werde, an welchem es bei Festlegung des Wandeljahres im J. 238 gefeiert worden ist'. Diese Stelle würde Riels Ansicht in der That bestätigen, wenn im Text 'nach 4 Jahren' stände. Es steht jedoch nicht *μετὰ τέσσαρα ἔτη* dort, sondern *διὰ τεσσάρων ἐτῶν*, alle 4 Jahre, nach je 4 Jahren. In Wirklichkeit liefert das Decret ausser dem Datum Payni 1 noch einen andern schlagenden Beweis gegen die auf Censorinus gegründeten Meinungen über den Siriustag und den Anfang der Sothisperiode. Es verordnet, dass am Schluss des 9. Regierungsjahres (also 238) ein Schalttag eingelegt werde, ebenso 234 am Schluss des 13., dann 230 u. s. w.: Z. 44 'so soll von jetzt an ein Tag der Götter Euergeten hinzugefügt werden alle 4 Jahre zu den 5 Epagomenen vor dem Neujahr'. Der Schalttag traf also auf den 22. Oktober 238, auf welchen nach der bisherigen Ordnung vielmehr der 1. Thoth des 10. Regierungsjahres getroffen sein würde, und dieser kam dadurch auf den 23. Oktober zu stehen, aber nur alle 4 Jahre, eben immer nach dem Schalttag. Denn im Lauf des 10. Regierungsjahres 238/7 traf ein julianischer Schalttag ein, dieses Regierungsjahr mit seinen 365 Tagen war also um einen Tag kürzer als das entsprechende julianische und der 1. Thoth kam dadurch 237 wieder auf den 22. Oktober und blieb auf ihm auch 236 und 235. Während so der 1. Thoth des neuen festen Jahres in jedem Quadriennium 1 mal auf den 23., 3 mal auf den 22. Oktober fiel, blieb aus denselben Gründen der 1. Payni mit dem Siriusaufgang immer auf dem 19. Juli stehen, auf welchem er 238 gestanden war: denn der nach ihm im Okt. 238 von Ptolemaios eingelegte Schalttag fiel in dasselbe Winterhalbjahr wie der im Febr. 237 eingelegte julianische, zwischen dem Siriustag des Juli 238 und dem des Juli 237 verflossen in beiden Kalendern gleich viele, nämlich 366 und ebenso zwischen den Siriustagen von 237—236, 236—235 und 235—234 in beiden Kalendern gleich viele, nämlich 365 Tage. Diesen Thatsachen setzt Riel ein System haltloser Hypothesen entgegen: 1) das feste Jahr von Kanopos habe nicht dem Wandeljahr ein Ende machen, sondern bloss als Grundlage der Festkalender dienen sollen. Hievon steht in dem Decret nichts, wohl aber davon, dass der Kalender nunmehr den Sirius immer an demselben Monatstag bringen solle, was ohne Abschaffung des Wandeljahres unmöglich war, und das Fest der Götter Euergeten hatte offenbar die Bestimmung, den neuen Kalender beim Volk einzubürgern. 2) Der neue Festkalender habe denselben besonderen Tagesanfang haben müssen wie die alten. Warum, hat er nicht gesagt. 3) Die alten Festkalender und das feste Sonnen- und Siriusjahr der Ramessiden hätten den Kalendertag mit dem Abend begonnen. Das angebliche

Digitized by Google

Ramessidenjahr ist eine Fiction Riels und der abendliche Taganfang beruht auf einer unrichtigen Deutung der Sterntafeln (s. Capitel VI). die Kalender wissen nichts von ihm. 4) Im Wandeljahr habe der 24stündige Tag mit der 12. Nachtstunde begonnen. Ist ebenfalls unrichtig (s. Cap. VI), jedoch für unsere Frage gleichgültig. 5) Die Priester hätten demgemäss in dem neuen festen Jahr den abendlichen Taganfang eingeführt, den 1. Payni desselben mit dem Abend des 19. Juli begonnen und auf diesen 1. Payni, d. i. in den Morgen des 20. Juli den Siriusaufgang verlegt, welcher als ein Ereigniss der 12. Nachtstunde im Wandeljahr am Anfang des 2. Payni eingetroffen sei. Demnach müsste das Decret unter dem 1. Payni den des festen Jahres verstanden haben; aber der 17. Tybi, von welchem es datirt, gehört offenbar dem Wandeljahr an: denn das feste Jahr beginnt erst $8^1/_2$ Monate später mit dem 10. Regierungsjahr; es muss also, da kein unterscheidender Beisatz hinzugefügt ist, auch unter dem 1. Payni der bewegliche verstanden werden. Dies wird dadurch bestätigt, dass eben dieser 1. Payni gleichfalls dem 9. Regierungsjahr angehört, in welchem das feste Jahr noch nicht eingeführt wurde. Ueberdies lehrt schon der Zusammenhang, dass der 1. Payni des bisher geführten, also des beweglichen Jahres gemeint ist: es soll durch Tagschaltung dafür gesorgt werden, dass auf dem 1. Payni, auf welchen der Siriusaufgang ohne weiteres Zuthun in diesem Jahre fallen muss, künftighin derselbe unverändert stehen bleibe. — Hätte Ptolemaios III dem festen Jahr einen andern Taganfang gegeben, so würde sich dadurch doch das Datum des Siriusaufgangs nicht geändert haben: denn bei der Vergleichung oder Vertauschung zweier Data aus Kalendern, welche verschiedenen Taganfang voraussetzen aber ein und dasselbe Ereigniss meinen, bleibt stets der Lichttag das Maassgebende und die gemeinsame Grundlage der Datirung: der mit dem Abend des 19. Juli beginnende Tag des einen Kalenders würde ebenso benannt worden sein wie der mit dem Morgen des 20. Juli anfangende des andern, nicht wie der diesem Tage vorangehende.

[illegible] unter Ptolemaios I und II hat, wie Julius Africanus[1] bei Synkellos [illegible] die [illegible] seiner ägyptischen Geschichte [illegible] der Sothisperiode gewonnen: er [illegible] Regierungen [illegible] ägyptische [illegible] Sothisperioden [illegible] demnach mit [illegible] der Eroberung [illegible] so beginnt

[1] [illegible] aus diesem [illegible] Suidas, 1885 [illegible] her, dass in [illegible]

[2] [illegible] ist in [illegible] ungenügend.

das Wandeljahr in welchem Nektanebos gestürzt wurde, mit dem 18. Nov. 347; fiel sie auf den 19. Juli 1321, so hebt es mit dem 18. Nov. 346 an. Aegypten war schon erobert, als 339 Isokrates den Panathenaikos schrieb (§ 159), als König Philippos 340 sein Beschwerdeschreiben nach Athen richtete (ep. Phil. 6), als 341 Demosthenes die dritte Philippika hielt (§ 71). Aristoteles hielt sich von Ol. 108,1. 348/7 v. Ch. bis 108,3. 345/4 in Atarneus bei dem Tyrannen Hermeias auf, Apollodoros bei Diog. 5,9. Dionysios v. Halik. an Ammaios 1,5; er floh (345/4) nach Mitylene, als Hermeias von den Truppen des Mentor gefangen genommen wurde, Strabon p. 610. Mentor war wegen seiner hervorragenden Leistungen bei der Eroberung Aegyptens von Ochos zum Befehlshaber der Westküste Kleinasiens ernannt worden mit dem Auftrag die dortigen Empörer zu unterwerfen; der erste, welchen dieses Schicksal traf, war eben Hermeias, Diodor 16,52. Dieser setzt Hermeias' Sturz in das nächste Jahr nach der Eroberung von Aegypten; in das dieser vorausgehende die Unterwerfung Phoeniciens und Cyperns; doch datirt er[1] die drei Jahre falsch (351, 350, 349). Denn Aegypten war noch nicht (zum letzten Mal) angegriffen, geschweige denn erobert, als Isokrates seinen Philippos schrieb, welcher laut § 7 ff. gleich nach dem Abschluss des philokrateischen Friedens (19. Elapheb. 108,2 = 15. April 346) begonnen und laut § 54. 75 vor dem Ende des phokischen Krieges (Juli 346) vollendet worden ist. Isokrates verlangt Aussöhnung der Hellenen mit dem makedonischen König und einen gemeinsamen Feldzug gegen die Perser, für welchen gerade jetzt die Verhältnisse sehr günstig gelagert seien: der Grosskönig habe einen grossen Krieg[2] gegen die Aegypter verloren (§ 101) und sei als König wie als Feldherr zum Gespött der Leute geworden; nunmehr werde auch Cypern, Phoenicien, Cilicien und die ganze Küste, welche ihm früher eine Flotte lieferten, theils (näml. Cypern und Phoenicien) abgefallen theils (von den Abgefallenen) mit Krieg und andern Plagen heimgesucht. Demnach hatte Ochos im Mai oder Juni 346 nicht nur den letzten ägyptischen sondern auch den ihm vorausgegangenen phoenicisch-cyprischen Krieg noch nicht begonnen und ist letzterer Sommer oder Herbst 346, der ägyptische in das Jahr 345 und Mentors kleinasiatischer 344, frühestens Okt. 345 zu setzen. Manetho hat also die Sothisperiode seiner Zeit mit dem 19. Juli 1321 begonnen.

Eudoxos von Knidos, Zeitgenosse Platons und Schüler der ägyptischen Priester in Heliopolis, begann seinen vierjährigen Schaltkreis mit dem Siriusaufgang und zwar dem des julianischen Schaltjahrs (ein solches war auch 1321 v. Ch. und 140 n. Ch.); dies ist, wie Boeckh Sonnenkreise S. 129 gezeigt hat, der Sinn von Plinius hist. nat. 2,130 est principium lustri eius semper intercalario anno, caniculari ortu. Der Schalt-

1) Er selbst gibt Olympiadenjahre (107,2 107,3 107,4), die aber selten, regelmässig nur in den literarhistorischen Notizen, auf attischen Kalender gestellt sind; seine Hauptquelle in den erzählenden Berichten, Ephoros begann das Jahr nach lakonischer und makedonischer Weise mit der Herbstnachtgleiche oder dem ihr nächsten Neumond, 9 Monate vor dem attischen, so dass z. B. Ol. 107,2 nicht mit Juli 351 sondern Oktober 352 anfieng. S. Philologus XL, 1 ff.

2) Durch Verwechslung mit diesem ist Diodor zu seiner falschen Datirung gekommen.

Digitized by Google

tag eines 4 jährigen Cyklus fällt[1]) überall in das letzte Jahr: denn erst in diesem wächst der jährliche Ueberschuss von 6 Stunden zu einem Tage an; wie Eudoxos zu einer andern Einrichtung hätte kommen sollen, ist nicht abzusehen: denn es stand ihm die Wahl des Schaltjahres frei. Hätte er gleichwohl das Schaltjahr zum ersten gemacht, so müsste Plinius intercalarius annus gesagt haben. Es ist also nicht das eudoxische sondern das römische Schaltjahr gemeint. Bei der Deutung auf das eudoxische würde die Angabe des Plinius nur den Zweck haben, die innere Einrichtung des eudoxischen Cyklus zu erläutern: dann versteht man aber den Sinn des Zusatzes semper nicht, alle Einrichtungen eines solchen sind selbstverständlich immerwährende. Eine Angabe dieser Art würde auch zu dem Zusammenhang nicht passen: Plinius handelt dort von den Winden, nicht von Kalendertheorien und auf die Winde bekommt die Angabe ihre Beziehung, wenn das römische Schaltjahr verstanden ist: die Lehre, dass alle Winde und Wetter sich in einem 4jährigen Zeitraum, der mit dem Siriusaufgang anfängt, wiederholen, konnte sich jeder Leser des Plinius nutzbar machen, wenn er wusste, in welchen Jahren seiner Zeitrechnung sich der Cyklus erneuerte. Da Eudoxos die Theorie sicher in Aegypten vorgefunden oder ausgebildet hat, so konnte er nur das Jahr nehmen, in welchem ihm der Siriusaufgang den Tag wechselte: der Schalttag des Sirius fällt also in dasselbe Jahr wie der julianische. Biot weiss gegen Boeckh nichts vorzubringen als eine petitio principii: der julianische Schalttag sei ja in das zweite Jahr des [illegible] gefallen — nämlich das zweite nach seiner Ansicht, dass die Sothisperiode 1322 angefangen habe.

Die Angabe des Censorinus lässt sich nach alledem auch, wenn man sie in der Weise [illegible] erhalten: in die [illegible]

[illegible]

[1]) [illegible]

[2]) [illegible]

Diese Annahme erhält eine Stütze durch das Doppeldatum aus Edfu bei Dümichen Aeg. Zeitschr. 1872 S. 14. 41: Mesori 18, Epiphi 23 des 28. Jahres unter Ptolemaios IX Euergetes II, in welchem gewiss mit Recht der 18. Mesori dem beweglichen Jahre, der 23. Epiphi dem festen des Ptolemaios III Euergetes I zugeschrieben wird, obwohl die Gleichung nicht ganz zutrifft: während das bewegliche Datum dem 10. September 142 entspricht, worin wir, da die Reduction des Wandeljahres unwidersprechlich fest steht, die wahre Zeit erblicken müssen, gibt die Inschrift nicht, wie man erwartet, das diesem im festen Jahr des Euergetes I (1. Thoth = 22. Okt.) entsprechende, den 24., sondern den 23. Epiphi. Ein Textfehler lässt sich nicht vermuthen, weil beide Data mehrmals und zwar in Namensform (den Mondtagsnamen) vorkommen. Jenes feste Jahr hatte also inzwischen eine Abänderung erlitten. In öffentlicher Geltung hat es sich überhaupt kaum über die Regierung seines Schöpfers hinaus erhalten. In Privatdenkmälern wurde möglicher Weise selbst unter ihr der alte Kalender beibehalten. Die Grabstele des Teho in Wien, Krall Studien II. 1884 S. 26 setzt die Geburt desselben auf Jahr 18 Epiphi 29, den Tod auf Jahr 24 Mechir 22 und gibt als Lebensdauer 43 Jahre 6 Monate 29 Tage. Jahr 18 geht den Ptolemaios II, Jahr 24 den Ptolemaios III an: Teho lebte also von 268/7 bis 224/3. Volle 43 Jahre erreichte er am 29. Epiphi des 23. Jahres 225/4; mit 6 Monaten weiter kommt man, 5 Epagomenen am Ende des Jahres in Rechnung gezogen, auf den 24. Tybi des 24. Jahres; von da bis zum 22. Tage des nächsten Monats können 29 oder 28 Tage gezählt werden, die Inschrift gibt 29. Ob man den beweglichen Kalender oder den festen zu Grund gelegt hat, ist nicht ersichtlich: ein Schalttag wurde im J. 224 nicht eingelegt und in andern, z. B. römischen Lebensdauerberechnungen wenigstens wird auf ihn keine Rücksicht genommen. Hätte man es aber unter Euergetes doch gethan, so würde aus dem Denkmal hervorgehen, dass es wenigstens der Verfasser der Inschrift, Teho's Vater Anemho (s. u.) nicht gethan hat: denn von 238 bis 224 wurden 4 Schalttage (238, 234, 230, 226) eingelegt, die Lebensdauer hätte also auf 43 Jahre 7 Monate und 3 oder 2 Tage bestimmt werden müssen.[1]) Auch Anemho's Grabstele ist erhalten: er wurde im Jahr 16 am 3. Phamenoth geboren, starb im Jahr 5 des Ptolemaios IV am 26. Pharmuthi und lebte 72 Jahre 1 Monat 23 Tage. Das 16. Jahr gehört, wie Brugsch Recueil I p. 16 ff. gezeigt hat, dem Ptolemaios I; Anemho lebte also von 290/89 bis 218/7: vom 3. Phamenoth 217 bis 26. Pharmuthi 217 konnte man einen Monat und 23 oder 24 Tage zählen; anders als in Tehos Stele ist hier die kürzere Zahl vorgezogen. So nach dem beweglichen Jahr; aber auch nach dem festen konnte man so rechnen. Einen Beweis der Abschaffung des festen Jahres unter Ptolemaios IV darf man also nicht mit Lauth Ak. Sitzungsb. 1874. I S. 84 darin finden. Wohl

1) Nach Lauth wären die Schalttage berücksichtigt, aber die 5 Epagomenen übergangen; wer indess jene zählte, würde gewiss auch diese gezählt haben. Seine Ansicht scheitert schon daran, dass das feste Jahr nicht, wie er behauptet, 244 sondern 238 eingeführt worden ist.

Digitized by Google

aber liefert diesen Beweis ein öffentliches Denkmal, die Inschrift aus dem Tempel von Edfu bei Dümichen Aeg. Zeitschr. 1870 S. 1 ff. 'Jahr 10 Epiphi 7 des Ptolemaios III Euergetes I: es war dies ein 6. Mondtag, wo man das Erdinnere öffnete, der erste aller 6. Mondtage — —. Jahr 10 Epiphi 7 zur Zeit des Stammhalters und Sonnensohns Ptolemaios IV Philopator —, in Summa 25 Jahre'. Auch letzteres Datum fiel auf eine luna VI, wie Brugsch Aeg. Zeitschr. 1872 S. 13 aus einem Paralleltext bei Dümichen Tempelinschriften pl. 50,1 gezeigt hat: 'Tag diesen glücklichen des 7. Epiphi, es war ein 6. Mondtag, wurde das Erdinnere geöffnet'. Nach 25 vollen Wandeljahren wiederholen sich dieselben Mondtage; daher hat man aus ihnen den sog. Apiscyklus gebildet. Auch die Rechnung, was Lauth Ak. Sitz. 1879 S. 211 nicht hätte in Zweifel ziehen sollen, bestätigt das angegebene Mondalter. Der 7. Epiphi (luna VI) des 10. Jahres unter Ptolemaios III trifft in beiden Kalendern auf den 23. Aug., der 2. Epiphi = luna I auf den 18. Aug. 237; der Neumond traf am 17. August Nachts 10 Uhr 46,56 Min. Greenwicher Zeit ein; um 2 Stunden später in Alexandreia, um 2 St. 10 Min. in Edfu. Die Abweichung vom Mond beträgt nur einen Tag. Im Jahr 212 entspricht der bewegliche 2. Epiphi dem 12. August; der Neumond trifft 11. Aug. Mittags 2 Uhr 16,66 Min. Greenw.; 2 Stunden später in Alexandreia. Abweichung abermals 1 Tag. Im festen Jahre würde aber 212 der 2. Epiphi wieder auf den 18. August gefallen sein, ganze 7 Tage nach dem Neumond; dasselbe war also jetzt abgeschafft: mit secundärer Geltung erhielt es sich in Heiligthümern, welche von Ptolemaios III sei es gegründet oder erweitert und zugleich mit einer neuen, auf ihm beruhenden Festordnung ausgestattet worden waren.

Aus dem Doppeldatum 23. Epiphi (fest) = 18. Mesori (bewegl.) = 10. Sept. 142 geht hervor, dass in diesem Jahr der feste 1. Payni, auf welchen die Siriuserscheinung treffen sollte, nicht mehr auf Juli 19 sondern auf Juli 20 fiel. Der geringe Ueberschuss des Siriusjahres über 365 Tage 6 Stunden war im Laufe der Jahrhunderte so angewachsen, dass zwischen 238 und 142 einmal der Siriusaufgang schon nach 3 Jahren auf den nächsten Tag des Wandeljahres übersprang. Das bisher 4. Jahr des Siriusquadrienniums (ein solches war das 142 v. Chr. und das 139 nach Chr. mit dem Siriustag beginnende) wurde nunmehr zum ersten und der Siriustag desselben traf auf den 20. Juli, während er in den 3 anderen Jahren auf viele Jahrhunderte hinaus noch dem 19. Juli entsprach, bis später der genannte Ueberschuss so anwuchs, dass wieder einmal ein Quadriennium verkürzt wurde und in den folgenden Quadriennien der Sirius zweimal am 20., zweimal am 19. Juli zu beobachten war. Im festen Kalender des Euergetes wurde nunmehr der Schalttag (die 6. Epagomene) nicht 142 sondern 143 (22. Okt.) eingelegt, wodurch der 1. Thoth 143 und 142 auf den 23. Oktober, 141 und 140 auf den 22. Oktober zu stehen kam, der Siriustag aber als 1. Payni 142 auf den 20., 141—139 auf den 19. Juli traf.

Die astronomische Begründung dieser Ansicht können wir nicht geben; eine ausreichende ist aber auch für die bestehenden Ansichten nicht vorhanden und bleibt es einem Fachmann vorbehalten, hierüber neues Licht zu verbreiten. An welchem

Digitized by Google

Tage ein Sternauf- oder -untergang sichtbar geworden ist, kann auch ein Astronom nicht sagen [1]), wenn er nicht weiss, unter dem wievielten Breitengrad, unter welchen Dämmerungsverhältnissen, mit wie grosser Sehschärfe und mit welcher Aufmerksamkeit beobachtet wurde, s. Oppolzer Siriusjahr S. 561. Die zweite und dritte Frage kann in unsrem Fall nicht mit Sicherheit beantwortet werden,[2]) selbst über die erste besteht Ungewissheit oder vielmehr Irrthum. Ideler, histor. Untersuchungen über die astron. Beobachtungen der Alten S. 79 fg. und Handb. d. Chronol. I 129 findet den Siriusaufgang für 2782 und 1322 v. Chr., ebenso für 139 n. Chr. am 20. Juli, bemerkt jedoch, dass es ihm nur darauf angekommen sei, zu ermitteln, ob die Angabe des Censorinus, dass der Sirius in Aegypten am 20. Juli aufzugehen pflege, unter Voraussetzung der Beobachtung in Memphis oder Heliopolis (d. i. nahe dem 30. Breitengrad) und eines Sehungsbogens (Tiefe der Sonne unter dem Horizont) von 10 Grad gerechtfertigt werden könne; für die Frühaufgangsdata des Ptolemaios in den *φάσεις ἀπλανῶν* hatte er jedoch einen Sehungsbogen von rund 11 Grad ermittelt. Dieser Tag hat überdies seiner Rechnung zufolge, wie Riel Sonnen- und Siriusjahr S. 146 zeigt, nur 2782, 1322 und in den um 4 Stellen von ihnen entfernten Jahren Geltung; in den 3 andern Cyklusjahren fällt der Aufgang auf den 19. Juli und 139 n. Chr. trifft er gar nicht einmal auf den 20. sondern auf den 21. Juli: denn, wie ebenfalls Riel bemerkt, wenn die Sonnenlänge, welche den 'scheinbaren' Aufgang bedingt, dort am 20. Juli 7 Morgens erreicht wurde, so konnte ihn erst die Frühdämmerung des 21. Juli bringen; in den 3 andern Cyklusjahren 140 (jul. Schaltjahr) 141 142 traf er dann am 20. Juli ein. Damit wäre die Meinung, dass der Sirius von ca. 2900 v. Chr. bis ca. 300 n. Chr. am gleichen Tag des $365^1/_4$ tägigen Jahres sichtbar aufgegangen sei, bereits untergraben. Biot, recherches sur plusieurs pointes de l'astronomie Egyptienne, 1823 S. 173. 296 wiederholte Idelers Rechnung mittelst einer, wie Ideler Chr. I 129 anerkennt, etwas genaueren Methode, kam aber zu einem wesentlich übereinstimmenden Ergebniss. Riel selbst, kein Astronom von Fach, benützt die von Förster bei Boeckh Sonnenkreise S. 419 gegebene Berechnung der Siriusphase für Rhodos, Knidos, Athen, Amphipolis in den Jahren 434—430 383—379 332—328, welche den Sehungsbogen zu 10 Grad nimmt, zieht den Rhodos (unter 36° Breite) betreffenden Daten 6 Tage ab, weil sie mit jedem Breitengrad weiter südlich fast genau 1 Tag später eintrifft, und findet so für Memphis und Heliopolis in den genannten

---

1) Vgl. Lepsius Königsbuch S. 161 fg., welcher an Biot's Zugeständniss erinnert, dass die Berechnung eines scheinbaren Frühaufgangs sehr wohl um 4 Tage ungewiss sein kann.

2) Nach Nouet, dem Astronomen der grossen französischen Expedition, sind die Dämmerungsverhältnisse in Aegypten sehr ungünstig, vgl. Riel Sonnen- und Siriusjahr S. 12. 203. Aus der Farbe und Lichtstärke des Sterns bei seiner ersten Erscheinung schloss man auf die Stärke der Ueberschwemmung (Hephaistion bei Salmas. Sol. p. 303. Horapollon 1,3). Aus beidem folgt, dass die Beobachtung in einer ziemlich frühen Stunde, also an einem späten Tage angestellt worden ist.

Digitized by Google

Schaltkreisen je einmal (434 430 382 330) den 20. Juli und dreimal den 19. Juli. Er beachtet aber nicht, dass Forsters Sonnenlängen auf athenische Zeit gestellt, für Memphis oder Heliopolis also 24 Minuten 41 Secunden hinzuzufügen und dass nach Försters eigner Angabe die von ihm zu Grund gelegten Sonnentafeln weniger genau sind als die von Hansen, nach welchen z. B. für 801 v. Chr. ein weiterer Zusatz von 2,6 Stunden, für 401 v. Chr. ein solcher von 1,9 und für 1 v. Chr. von 1, 2 St. zu machen ist; unter den von Riel vorausgesetzten Verhältnissen machen diese Fehler zufällig keinen Unterschied in der Berechnung der Aufgangstage selbst aus, wohl aber können sie das bei einer Aenderung des Sehungsbogens oder des Beobachtungsortes oder beider.

Unter den Späteren hätte kaum Jemand mehr Licht über diese Frage verbreiten können, als der Meister der astronomischen Chronologie, Oppolzer; er ist auch an sie in der Abhandlung 'über die Länge des Siriusjahrs und der Sothisperiode, Akad. Sitzungsb. Wien 1884, math.-naturw. Cl. Band XC, 2 S. 557 ff. herangetreten, hat aber nicht wie Förster den Siriusaufgang frei berechnet, sondern wie Ideler und Biot das Datum des Censorinus seiner Rechnung zu Grund gelegt und ohne von den Angaben des Ptolemaios und Theon, auch ohne von dem Kanoposdecret Notiz zu nehmen, jenes Datum als alleinige Quelle der Ueberlieferung behandelt. Neu, aber nicht zu billigen ist, dass er als Datum des Censorinus den 21. Juli ansieht. Diesen geben in der That die Handschriften (ante diem XII kal. Aug.), seit Scaliger schreibt man aber mit Recht XIII kal. Aug., weil 139 der 1. Thoth dem 20. Juli entspricht und dem entsprechend Censorinus für 238 richtig den 25. Juni angibt; wozu noch kommt, dass Censorinus beide Reductionen als zu einander passend hinstellt. Oppolzer vermuthet, das Datum sei diesem aus Alexandreia von dortigen Beobachtern zugekommen, als Tages Anfang werde in demselben der Sonnenaufgang[1]) vorausgesetzt und es habe demnach im Jahr 238 der bewegliche 1. Thoth dem 25./26. Juni, 139 aber dem 20./21. Juli entsprochen, wobei der Siriusaufgang als Ereigniss der Frühdämmerung in den 21. Juli fiel. Indem er nun die Sonnenlänge dieses Tages anwendet und den Sehungsbogen zu 11 Grad nimmt, findet er für den 30. Breitengrad (Memphis und Heliopolis) mittelst der ihm wahrscheinlichsten von drei Methoden als Siriustage der Jahre 1601, 1201 und 801 den 19., für 401 und 1 v. Chr., ferner 400 n. Chr. den 20. Juli, für 800 den 21. Juli; dasselbe Ergebniss liefert die zweite Methode; bei der dritten trifft der 20. Juli schon auf 801 v. Chr. Hienach hätte der Siriusaufgang, statt 3000 Jahre lang auf einem gewissen Tage des jul. Jahres stehen zu bleiben, sich auf demselben kaum 1000 Jahre lang erhalten, der Ueberschuss des Siriusjahres über 365 Tage 6 Stunden wäre erheblich grösser als bis jetzt angenommen wurde und eine neue Sothisperiode hätte, von 139 n. Chr. zurückgezählt, der ersten Methode gemäss, von welcher die zwei andern sich nicht weit entfernen, 4236 2776 1318 v. Chr.

---

1) Trifft auf Alexandreia, aber nicht auf Aegypten zu. Auch Riel S. 146 möchte die handschriftliche Ueberlieferung — im Interesse seiner Ansicht — vorziehen.

Digitized by Google

1591 n. Chr. begonnen, d. i. nur auf die erste wären 1460, auf die andern aber weniger jul. Jahre gekommen. Für den 25. Breitengrad (0,7 Grad südlich von Theben) findet er unter denselben Voraussetzungen mit der ersten Methode 1601 und 1201 [1]) den 14., 801, 401 und 1 v. Chr. den 15., 400 n. Chr. den 16., 800 den 17. Juli. Für den Fall, dass Scaligers Conjectur doch das Richtige getroffen hätte, liefert ihm die erste Methode, auf Breitengrad 30 angewendet den 18. Juli 1601 1201 801, den 19. Juli 401, 1 v. Chr., 400 n. Chr., den 20. Juli 800 und die Sothisepochenjahre 4236 2775 1317 v. Chr., 1591 n. Chr.; doch steht ihm die Richtigkeit des handschriftlichen Datums ausser Zweifel.

Von Boeckh und Biot weicht Oppolzer darin ab, dass er den von Ideler für die Frühaufgangsdata des Ptolemaios ermittelten Sehungsbogen von 11 Grad zu Grund legt: denn die Angaben dieses Astronomen seien gewiss den von den ägyptischen Priestern angestellten Beobachtungen nahe gekommen. Die (vermeintliche) Verwendung des Siriustages von Alexandreia, 21. Juli 139 bei Censorinus erklärt er sich daraus, dass damals die alexandrinische Schule in hoher Blüthe stand, welche in der That den Aufgang auf d. alex. 27. [2]) Epiphi = 21. Juli fixirt habe. Beide Aeusserungen sind aus einem gewissen Grunde befremdlich, die zweite auch aus einem andern. Der Ausdruck 'in der That' erweckt den Schein, als sei ihm ein auf den alex. 27. (26.) Epiphi lautendes Zeugniss bekannt; ein solches gibt es nicht, Oppolzer hat nur die vermuthete alexandrinische Herkunft des Datums Juli '21' durch seine Rechnung bestätigt gefunden: in Alexandreia findet, wie er hinzufügt, der Aufgang um 1 Tag später als unter dem 30. Grad statt, weil es um etwas mehr als 1 Grad nördlicher liegt. Zeugnisse der alexandrinischen Schule jener Zeiten, deren Existenz freilich Oppolzer entgangen ist, sind in der That vorhanden. Ptolemaios Almag. 7,4 erklärt, seine Fixsterntafel auf das 885. Jahr Nabonassars (beginnend 20. Juli 137) gestellt zu haben; diese Tafel besitzen wir in seiner Schrift *ἀπλανῶν φάσεις*. Während er im Almagest das bewegliche Jahr der Aegypter anwendet, legt er hier das feste der Alexandriner zu Grund, weil er sich gleich bleibende Kalenderdata braucht [3]). Den Siriusaufgang für 14 Stunden des längsten Tages, also für Memphis, stellt er hier auf Epiphi 28 = Juli 22/23, drei Tage später als er ihn nach Oppolzer angesetzt haben

---

1) Biot, recherches de chronologie Egyptienne p. 67 findet den Siriusaufgang für den Horizont von Theben 1241 v. Chr. am 14. Juli bei 10 Grad 29 Min. Sehungsbogen, am 15. Juli bei 11 Grad 19 Min.

2) Vielleicht Druckfehler statt 26. Epiphi (20./21. Juli); Oppolzer macht zwischen Aegypten und Alexandreia in Hinsicht auf den Tagesanfang keinen Unterschied.

3) Dies ist der klare Sinn seiner Bemerkung cap. 7, welche Riel S. 148 im Interesse einer Hypothese so deutet, als habe jener gerade das erste Jahr eines Siriusschaltkreises (139/140 nach Riel) wählen wollen, obgleich Riel selbst erkennt, dass dieses wegen des alexandrinischen Schalttages am wenigsten dazu geeignet gewesen wäre. Dass die Schrift das J. 137/8 voraussetzt, hat er ganz übersehen.

Digitized by Google

müsste; für Alexandreia wird er demnach den Siriusaufgang auf Epiphi 29 = 23./24. Juli gesetzt haben. Genau dieses Datum gibt demselben im J. 384 der Alexandriner Theon (s. oben S. 210 fg.) als das alexandrinische seiner und der früheren Zeit bis mindestens 1321 v. Chr. zurück. Eben aus den Daten der ἀπλανῶν φάσεις hat Ideler, über den Kalender des Ptolemäus, Akad. Abhandl. Berlin 1816—17 den von Ptolemaios vorausgesetzten Sehungsbogen von rund 11 Grad ermittelt und S. 170 auch seine Berechnung mitgetheilt, welche für die Beobachtung des Sirius am 23.[1] Juli 137 früh 4 Uhr unter dem Parallel von Memphis einen Sehungsbogen von 11 Grad 11 Minuten findet.

Oppolzer handelt demnach seinen eigenen Grundsätzen zuwider, indem er das ägyptische Siriusdatum auf den Breitengrad von Memphis bezieht; auch Ideler und Biot, welche denselben Parallel annehmen, verfahren inconsequent: denn der 20. oder 21. Juli für diesen verträgt sich mit den Daten des Ptolemaios nicht, lässt sich auch nicht aus Verschiedenheit des Sehungsbogens erklären: denn der von 10 Grad führt nur auf 1 Tag früher, nicht auf 2 oder vielmehr 3. Den richtigen Weg hat Lepsius eingeschlagen, indem er aus dem Verhältniss des überlieferten Sothisdatums zu den von Ptolemaios angegebenen Siriustagen den in jenen vorausgesetzten Breitengrad zu ermitteln suchte; doch ist er nicht zum Ziel gelangt. Nach seiner Ansicht (Königsbuch S. 125) hätte Theon, um von dem Siriustag der Sothisperiode auf den von Alexandreia zu kommen, nicht 5 sondern 3 Tage hinzuzählen sollen: aber Theon fand die Differenz von 5 Tagen überliefert und das ägyptische Sothisdatum fiel auf den 19., nicht (wie Lepsius wegen Censorinus annimmt) 20. Juli, die alexandrinischen Kalendertage aber beginnen und enden mit Sonnenaufgang, der 29. Epiphi trifft also in Ansehung der Morgendämmerung auf den 24., nicht 23. Juli: Unterschied 5 Tage. Daraus dass Ptolemaios für das Klima von Syene (24° Breite) den Siriusaufgang auf Epiphi 22 stellt, während er für das von Memphis (29,6° Breite) den 26. angibt, folgert er consequent für Edfu den 23., für Theben und Koptos den 24., für Pelusion den 29. Epiphi, hätte aber diese Data, weil sie die Frühdämmerung angehen, nicht auf den 16.—23., sondern auf den 17.—24. Juli umsetzen sollen, wodurch wir die Ansätze: Syene 17., Edfu 18., Theben und Koptos 19., Memphis und Heliopolis 23., Pelusion und Alexandreia 24. Juli erhalten. Damit fällt auch Lepsius' Gedanke, den Beobachtungsort an der Grenze von Oberägypten (Hierakonpolis) und Mittelägypten (Hermupolis), genau im südnördlichen Mittel (27,5 Br.) des Landes zu suchen, wo gar keine alte, geschweige denn eine so hervorragende Stadt gelegen war, wie es der Beobachtungsort gewesen zu sein scheint. Von Abydos oder This, zwei Städten des Siriusdatums Juli 19, an welche in der Chronol. des Manetho S. 59 gedacht worden ist, abzusehen veranlasst der Umstand, dass, wie mir jetzt scheint, Zeugnisse vorhanden sind, welche, wenn auch nur indirekt den Namen des Beobachtungsorts angeben.

1) Ideler nimmt als Tagesanfang den Mittag, was für den Siriusaufgang auf dasselbe hinauskommt wie die Verlegung desselben auf Sonnenaufgang.

Digitized by Google

Die ägyptischen Priester kannten und führten neben dem beweglichen auch das 365¼ tägige Jahr, dessen Tagbruch sie durch einen alle 4 Jahre eingelegten Schalttag zum kalendarischen Ausdruck brachten. Zur Erkenntniss desselben waren sie dadurch gekommen, dass der Sirius immer in drei Jahren nach einander mit dem 365 tägigen Wandeljahr gleichen Schritt hielt, im vierten aber nicht mehr an dem bisher eingehaltenen beweglichen Monatstag sondern am nächsten aufgieng. Darum bildete den Anfang dieses ihres festen Jahres der Siriusaufgang. Während aber Vettius Valens (oben S. 167), Porphyrios antr. nymph. 24, Theon zu Aratos 152, Horapollon 1, 3. 2, 89, [Ptolemaios] tetrabibl. 2, 11 (vgl. Appian und Dio S. 215) dieses feste Jahr den Aegyptern überhaupt beilegen, erklären zwei ältere Berichterstatter, es sei den Thebäern eigen gewesen: Diodor 1,50 'die Thebäer behaupten, die ältesten Menschen zu sein, bei ihnen sei die Philosophie und Astronomie erfunden worden; eigenthümlich hätten sie auch die Monate und Jahre geordnet, indem sie die Tage nicht nach dem Mond sondern nach der Sonne richten, den Monaten 30 Tage geben und zu 12 Monaten 5¼ Tage fügen': Strabon p. 816 über Theben: 'die hiesigen Priester gelten für hervorragende Philosophen und Astronomen; ihnen eigen ist es, die Tage nicht nach dem Mond sondern nach der Sonne zu richten, indem sie den 12 30 tägigen Monaten in jedem Jahr 5 Tage zulegen, wegen des überschüssigen Tagbruches aber eine Periode aus so viel ganzen Tagen und Jahren[1]) bilden, als zum Anwachsen desselben auf einen Tag nöthig sind'. Beide Stellen sind offenbar aus gleicher Quelle geflossen, wahrscheinlich aus Hekataios von Abdera, der unter Ptolemaios I Aegypten besuchte und nach Diodor 1,46 selbst dessen Hauptquelle von 1,47 ab gewesen ist. Dass nur die Thebäer das Siriusjahr geführt haben, ist sicher wörtlich verstanden unrichtig: denn ein Jahrhundert vor Hekataios hat es Eudoxos bei den Priestern von Heliopolis kennen gelernt (oben S. 205 vgl. mit Strabon p. 806 und Diog. Laert. 8,90) und im Decret von Kanopos spricht König Ptolemaios III so von demselben, als sei es in den heiligen Schriften des Landes überhaupt verzeichnet (oben S. 193). Das Missverständniss erklärt sich daraus dass die Thebäer es waren, welche diesen Kalender regulirten, indem sie den Siriusaufgang beobachteten und die Beobachtung im übrigen Aegypten mittheilten: daher werden sie Astronomen genannt; in einem gewissen Sinn konnte man demgemäss auch sagen, dass jenes feste Jahr ihr Eigenthum gewesen sei. Der Beobachtungsort, auf dessen Parallel der Siriustag gestellt war, ist also Theben gewesen. Dies kam offenbar daher, dass zur Zeit der Einführung des Siriusjahres Theben die Hauptstadt des Reiches war; da aber, wo die Beobachtung bei der Schöpfung dieses Jahres angestellt worden war, musste sie auch fernerhin zu allen Zeiten angestellt werden. Insofern ist es dann auch vollkommen zutreffend, wenn der Bericht die Erfindung desselben den Thebäern zuschreibt. Theben war um 1⅔ Grad von Syene entfernt, wo nach Ptolemaios der Stern am 17. Juli aufgieng, hatte also wahrscheinlich den 19. Juli zum Aufgangstag.

1) D. i. 1461 Tagen oder 4 Jahren.

Digitized by Google

VI. Tages Anfang.

Nach Plinius hist. nat. 2,188 bildete die Mitternacht, nach Servius zur Aeneis 5,738, Jo. Laur. Lydus de mens. 2,1, Beda Venerabilis de die und de temporum ratione, Isidorus de natura rerum 1. etymolog. 5,30, Anecdota paris. ed. Cramer I 381 der Sonnenuntergang den Anfang des ägyptischen Tages; dagegen mit Ideler Handb. d. Chronol. I 100 verlegen ihn Lepsius Chronol. S. 300 und andere Aegyptologen auf Sonnenaufgang. Das Ergebniss der nachstehenden Auseinandersetzung ist, dass die Aegypter den Kalender- oder 24 stündigen Tag entweder mit der 10. oder der 11., vermuthlich mit der 10. Nachtstunde, genau im Mittel zwischen Mitternacht und Sonnenaufgang (früh 3 Uhr zur Zeit der Nachtgleichen) begonnen haben.

Ideler stützt sich auf die Angaben des Ptolemaios Almag. 3,2 über die von dem Athener Meton 432 beobachtete Sonnwende: sie sei am beweglichen 21. Phamenoth = 27. Juni in der Frühe (*πρωίας*) beobachtet worden, wofür Ptolemaios nachher *περὶ τὴν ἀρχὴν τῆς τοῦ Φαμενὼθ κα'* setzt, in der Rechnung aber, welche er mit dem Datum anstellt, 6 Uhr früh annimmt; der Sonnenaufgang trifft in dieser Jahreszeit für Athen auf 4 Uhr 40 Minuten. Aber Boeckh Sonnenkreise S. 308 wendet mit Recht ein, dass bei der Unbestimmtheit des Ausdrucks 'um den Anfang' dieser ebenso gut auf einen etwas früheren Zeitpunkt bezogen werden könne, und dass Ptolemaios wirklich einen solchen voraussetzt, beweist er aus einigen Mercurbeobachtungen desselben, geschehen im 18. Jahr Hadrians *Ἐπιφὶ ιη' εἰς τὴν ιθ' ὄρθρου* und im 4. Jahr Antonins *Φαμενὼθ ιη' εἰς τὴν ιθ' ὄρθρου*, Almagest 9,7; beide Beobachtungen erwähnt er Almag. 9,8 noch einmal, aber mit einfacher Datirung: 19. Epiphi und 19. Pharmenoth, wo also der *ὄρθρος* dem nachfolgenden Lichttag im Datum zugeschlagen ist. Dagegen die nächsten Stunden nach Mitternacht datirt er zum vorhergehenden: im J. 140 beobachtete er die Sonnwende *τῇ ια' τοῦ Μεσορὶ μετὰ β' ὥρας ἐγγύς* (ungefähr) *τοῦ εἰς τὴν ιβ' μεσονυκτίου*, Almag. 3,2, vgl. Boeckh Sonnenkr. 303. Als Anfang des Tages[1]) bei Ptolemaios nimmt Boeckh den *ὄρθρος*, unter welchem er die Morgendämmerung versteht: sicher ist nur, dass der Tag nach der 8. Nachtstunde (= 2—3 Uhr ungef.) und spätestens mit der 11. (= ca. 4—5 Uhr) anfängt: denn der Mercurius entfernt sich höchstens $27^1/_2$ Grad (110 Minuten) von der Sonne und fast 2 Stunden vor Sonnenaufgang beginnt die (astronomische) Morgendämmerung in Aegypten.

Die von Lepsius hinzugefügten Gründe haben keine Beweiskraft. 'Die Aegypter zählten 12 Tag- und 12 Nachtstunden, und begannen die 1. Tagstunde mit Sonnenaufgang'[2]). Dasselbe thaten aber auch die Römer und setzten dennoch den Anfang ihres Kalendertags auf Mitternacht. 'Im Grabe des Ramses IV gehen die Morgenaufgänge

1) Soll heissen: des ägyptischen Tages; wo er den alexandrinischen Kalender anwendet, ist alexandrinische Tagepoche (Sonnenaufgang) anzunehmen, s. Cap. V.

2) Man darf aus dieser Abweichung von der Epoche des Kalendertags schliessen, dass sie die Stundeneintheilung einem andern Volke (den Babyloniern) entlehnt haben.

Digitized by Google

der Dekane den mitternächtlichen und den abendlichen voran'. Aber die Stellung der mitternächtlichen zwischen ihnen und den abendlichen lehrt, dass an die Folge der Tageszeiten nicht gedacht ist. Endlich, wenn Dio Cassius 37,19 von einer siebentägigen, auf die 'ägyptische' Folge der Planeten gestellten Woche berichtet, deren Tage mit Sonnenaufgang anheben, so hat er die Theorie eines späten Alexandriners im Sinn: die ägyptische Woche hielt 10 Tage, jede Dekade stand unter einem besonderen Stern (Dekan); die Siebenzahl der Planeten setzt die Kenntniss der Identität von Morgen- und Abendstern (Venus) voraus, welche den Aegyptern erst durch Griechen zukam. So glaubt Dio Cassius 43,26 auch, dass Caesar das $365^1/_4$ tägige Jahr und den Schalttag den Alexandrinern entlehnt habe; wie sein Gewährsmann gesagt hatte, ersehen wir aus der Parallelstelle bei Appian b. civ. 2, 154 *τὸν ἐνιαυτὸν— ἐς τὸν τοῦ ἡλίου δρόμον μετέβαλεν, ὡς ἦγον Αἰγύπτιοι*, vgl. S. 213.

Inschrift im Ramesseum: 'es gewährt dir (Ramses II) der Gott Ra , dass du dich erhebst gleichwie Isis-Sothis am Himmel am Morgen des Jahresanfangs', Brugsch Matér. p. 100. An diese Sternphase knüpfte man den Anfang nicht bloss des festen Jahres sondern weil mit diesem das erste Jahr der Sothisperioden übereinstimmen musste, in welchem der bewegliche 1. Thoth mit dem festen zusammentraf, auch den des geordneten Weltlaufs; daher beginnt Manetho die ägyptische Geschichte mit einer Siriusepoche, nach Porphyrios de antro nymph. 24 knüpften die Hierophanten auch die Erschaffung der Welt an eine solche und bei Solinus 32 heisst die Zeit des Siriusaufgangs natalis mundi. Offenbar dachte man sich, wie auch Brugsch u. a. erkannt haben, diese im Anfang des Kalendertages, nicht wie man, Tagesanfang mit Sonnenaufgang vorausgesetzt, annehmen müsste, am Ende desselben. Hieraus folgt, dass der äg. Tag spätestens mit der 11., frühestens (S. 214) mit der 9. Nachtstunde angefangen hat. Nach Theon zu Aratos 152 wurde der Sirius *κατὰ ἑνδεκάτην ὥραν* beobachtet, was in dieser einfachen Bezeichnung auf die elfte der Nachtstunden ungleicher, von den Jahreszeiten abhängigen Länge zu beziehen ist, welche im allgemeinen Gebrauch waren, nicht der 'aequinoctialen.' Auch ist nicht die vollendete sondern entweder die anfangende oder die laufende Stunde zu verstehen. Die 11. Nachtstunde beginnt Mitte Juli bis Mitte August in Alexandreia (vgl. Bilfinger, die antiken Stundenangaben S. 151 ff.) 3 Uhr 27 Min. und endigt 4 U. 18 M., in Theben dauert sie in der angegebenen Jahreszeit von 3 Uhr 39 Min. bis 4 U. 33 M. Die Siriusaufgangsdata des Ptolemaios, mit welchen die des Theon identisch zu sein scheinen, fand Ideler unter Voraussetzung der Beobachtungszeit früh 4 Uhr und eines Sehungsbogens von 11 Grad 11 Min. bestätigt.

Dass der Wechsel des Kalendertags in die Nacht fiel, bestätigt der schon in sehr alter Zeit nachweisbare Gebrauch, in ähnlicher Weise wie es heutzutage bei uns geschieht, von der Neujahrsnacht als einer schon am letzten Jahrestag beginnenden Zeit zu sprechen: die Inschriften von Siut (Lykopolis) aus Dynastie XIII bei Brugsch Matér. p. 101 und Erman Aeg. Zeitschr. 1882 S. 164 'am 5. Zusatztag in der Neujahrsnacht im Tempel des Apuat ein Licht anzuzünden für den Gott; — am Neujahrs-

Digitized by Google

tag in der Frühe'; Zeitschr. S. 177 'man zündet ein Licht an dem Gotte an dem 5. Zusatztag, der Neujahrsnacht: er möge ein anderes geben am Neujahrstag in der Frühe'; S. 179 'einen Docht anzuzünden am 5. Zusatztag, der Neujahrsnacht, einen andern Docht am Neujahrstag'; S. 182 'am 5. Zusatztag, der Neujahrsnacht'. Hätte diese Nacht bloss dem 5. Epagomenentag angehört, so würde die Feier derselben nur eine Jahresschlussfeier gewesen sein, was dieselbe, so weit sie jenem zufiel, in der That gewesen ist: der kleine Papyrus von Leyden, Leemans Monn. ég. Papyr. I 346 (Lauth Akad. Sitzungsb. 1874. II 111) schreibt 'zu sprechen durch jemand am Schlussfest Neujahrsfest und dem Feste Uaga an bis zum Morgen des Festes der Rannut'. Wie diese, so vertheilte sich auch jede andere Nacht über zwei Kalendertage: Nektanebos der letzte Pharao wurde durch einen Traum veranlasst, den Tempel von Sebennytos auszuschmücken; diesen Traum hatte er in der Nacht vom 21. zum 22. Pharmuthi seines 16. Regierungsjahres, Leemans Papyri graeci p. 122. Damit hängt auch die Sitte des Hipparchos und Ptolemaios zusammen, nächtliche Beobachtungen, deren Zeit sie nach dem ägyptischen Kalender bestimmen, doppelt zu datiren, z. B. in der 'Nacht des 1. zum 2. Thoth'.

Festkal. v. Dendera: 'Zusatztag [4.] In dieser schönen Zeit der Nacht des Säuglings in seiner Wiege grosses Fest. Procession der Göttin in Begleitung ihrer Mitgötter, in der Nacht vor diesem Tage. Besuch ihres Tempels. Zu vollziehen alles Gebräuchliche. Rückkehr nach ihrem Sitze'. Der Kalendertag beginnt also in der Nacht und endigt in ihr; die Nacht 'vor diesem Tage' kann nicht auf den 3. Zusatztag bezogen werden, weil die Kalender jede mehrtägige Feier bei ihrem ersten Tage anmerken; gemeint ist: vor dem Lichttage der 4. Epagomene. Der Lichttag gilt als eigentlicher Träger des Kalenderdatums, Mechir 21 'beim Eintritt der 10. Stunde'; Pharmuthi Mondtag [2] 'beim Eintritt der 3. Stunde'; ganz wie an unserer Stelle Epiphi Mondtag 1 'beim Eintritt der 10. Stunde dieses Tages'.

Nächtlichen Anfang und Ausgang zeigen auch die Angaben über die Osirisfeier in Dendera. So im Denderakalender 'Choiak Tag 24. Procession des Osiris in der (Morgen)-Dämmerung. Ruhehalt auf dem See. Die vorgeschriebenen Gebräuche des Umgangs um den Tempel auszuführen. Zu ruhen an seiner Stätte', s. Brugsch Aeg. Zeitschr. 1881 S. 103. Zu den 'vorgeschriebenen Gebräuchen' gehört, was die grosse Osirismysterieninschrift von Dendera col. 129 bei Brugsch a. a. O. 99 angibt: '[Was am 24. Choiak geschieht.] Man warte den Sonnenuntergang ab. In der 2. Stunde lege man ihn auf seinen Ruheplatz in der Lade von Maulbeerbaumholz, am 24. Choiak, in dem heiligen Grab, welches über der Erde steht. In der 9. Stunde der Nacht hole man diesen Gott vom vergangenen Jahre heraus, man zerschneide den gewebten Faden auf ihm. Man bilde daraus 4 Bänder mit einem Knoten für den Sack des Hemak. Man lege ihn nieder auf Sykomorenzweige ausserhalb des überirdischen Busiris im Innern der Doppellade'. Dann folgte der heilige 'Umgang': Inschrift von Dendera, Brugsch a. a. O. 104 'am 24. Choiak, nachdem er seinen Platz in der Sk-Barke eingenommen hat, hält er seinen Umgang um den heiligen Tempel in der Stunde

Digitized by Google

nb-sut (Name der neunten) in der Nacht. Darauf ruht er in seiner Grabhöhle im Süden des Sees'.

Dass die 9. Nachtstunde noch zum vorherg. Lichttag datirt, lehrt auch der grosse Kalender von Edfu: '2. Zusatztag, Tag der Geburt des Horus. Procession der Hathor, der Herrin von Tentyra, in Gesellschaft ihrer Mitgottheiten. Schliesst mit dem Fest der Waschung. Rückkehr in den Palast. Zu thun (?) so wie es der Vorschrift über das Fest der Waschung entspricht. [Man giesse hin] Wasser vor dieser Göttin. Viele Brandopfer seien gezündet. Endigt mit der 9. Stunde der Nacht. Procession der Hathor, der Herrin von Tentyra. Man sende die Arbeiter nach der Stadt Hud. Die Rückkehr sei ein Festtag'. Die Rückkehr findet an einem späteren Tage statt.

Aus dem bisher Beigebrachten erhellt, dass die 9. Nachtstunde noch mit dem vorhergehenden, dagegen die 11. schon mit dem nachfolgenden Lichttag datirt; fraglich bleibt bis jetzt die Zugehörigkeit der zehnten.

Die Angabe des Plinius 2,188 diem observavere—sacerdotes Romani et qui diem diffiniere civilem, item Aegyptii et Hipparchus a media nocte in mediam bewährt sich weder, wie so eben gezeigt wurde, für die Aegypter noch, wie längst bekannt, für Hipparchos, der seine besten Mannesjahre in Alexandreia zugebracht und das bewegliche Jahr der Aegypter angewendet hat. Die Frühlingsgleiche 135 v. Chr. fand er laut seiner Angabe bei Ptolemaios Almagest 3,2 'am 29. Mechir nach der Mitternacht, die zum 30. führt'; die Herbstgleiche 147 fand er 'in der Mitternacht vom 3. zum 4. Zusatztag' (Almag. 3,2), rechnete diese aber zum 3. Tag: 'er erklärt sie am 3. Zusatztag, in der zum 4. führenden Mitternacht gefunden zu haben'. Die Mondfinsterniss des 19./20. März 200 verlegt er bei Ptol. Alm. 4,10 in den 9. Mechir (dessen Lichttag auf März 19 trifft) und setzt ihren Anfang $5^1/_3$ Nachtstunden oder $11^1/_3$ Aequinoctialstunden vom Mittag des 9. Mechir ab, ihre Mitte $13^1/_3$ Aequinoctialstunden von demselben Mittag ab. Hienach datirte er, da der Anfang des Kalendertags mit dem einer Stunde zusammenfallen muss, mindestens die 8. Nachtstunde noch zum vorhergehenden Lichttag. Dass er diesem auch die 9. Nachtstunde zuschlug, erhellt aus Almag. 4,10, wo Hipparch die Mondfinsterniss des 12./13. Sept. 200 dem 5. Mesori (Lichttag: 12. Sept.) zuweist und ihren Anfang $6^2/_3$ Stunden der Nacht, ihre Mitte $8^1/_3$ Nachtstunden von Sonnenuntergang oder $2^1/_3$ von Mitternacht ab setzt. Da er das Ende in beiden Fällen als weniger wichtig nicht datirt, so ist aus dessen vermuthlicher Zeit kein Schluss auf die Zugehörigkeit desselben zu ziehen. Boeckh Sonnenkr. S. 299 ff. gibt ihm auf diese Stellen hin dieselbe Tagepoche, welche er dem Ptolemais zuschreibt: den Anfang der Morgendämmerung, hat aber keinen Beweis dafür. Wahrscheinlich ist nur, dass beide, sofern sie ägyptisch datiren, den ägyptischen Tagesanfang voraussetzen und so weit derselbe bekannt ist, steht dieser Annahme nichts im Wege; bestärkt wird sie durch die Identification der hipparchischen Tagepoche mit der ägyptischen bei Plinius. Die einfachste und daher wahrscheinlichste Erklärung des von diesem begangenen Irrthums ist, dass er den Ausdruck seiner Quelle, welcher genau der bei ihm vorliegende gewesen sein kann, zu eng genommen

Digitized by Google

hat. Die Worte a media nocte in mediam bedeuten nicht nothwendig von Mitternacht bis Mitternacht: sie können auch anzeigen, dass der Kalendertag mitten in der Nacht, in der eigentlichen vollen Nacht anfieng und aufhörte, dass er also nach dem ersten Abschnitt der Nacht weiteren Sinnes (dem Abend) und vor dem letzten (der Frühdämmerung) wechselte; die Mitte ist dabei in ihrer weitesten Bedeutung genommen. So schreibt Xenophon Hellen. 6, 5, 20, Agesilaos habe aus Arkadien heimziehen wollen, weil es schon *μέσος χειμών* d. i. voller, eigentlicher Winter war; die Wintersonnwende war damals noch lange nicht eingetreten, seit Winters Anfang (d. i. seit Mitte Nov. 370) erst 2—3 Wochen verflossen. Virgilius georg. 1,230 ad medias sementem extende pruinas meint den Dezember, in welchem die Aussaat beendigt wurde. Horatius ep. 1, 2, 30 in medios dormire dies, in den hellen lichten Tag hinein. Archilochos fr. 14 *Ζεὺς πατὴρ Ὀλυμπίων ἐκ μεσημβρίης ἔθηκε νύκτ' ἀποκρύψας φάος ἡλίου λάμποντος* von der Sonnenfinsterniss des 6. April 648 Vorm. 9 Uhr, s. Oppolzer Akad. Sitzungsb. Wien 1882 Band 86 S. 1 ff. Hat also Hipparchos nach ägyptischer Weise den bürgerlichen Tag in der eigentlichen Nacht begonnen, so gehörte die 10. Nachtstunde dem Datum des folgenden Lichttages an: bald mit bald in der 11. Nachtstunde begann die Dämmerung weiteren Sinnes, die astromische [1]).

Hat die 9. Nachtstunde den Kalendertag beschlossen, so verstehen wir, warum am 30. Choiak in dieser Stunde der todte Osiris in das Serapeum Aat n beh übergeführt und unter dem Perseabaum beigesezt wird, Mysterieninschrift von Dendera col. 131. Am nächsten Tage, dem 1. Tybi findet laut den Festkalendern von Edfu das Fest der Eröffnung des Jahres des Horus, sein Krönungsfest statt; die 4 vorausgehenden Monate Thoth—Choiak, die der Wasserjahreszeit bilden das Jahr seines Vaters Osiris, des Ueberschwemmungsgottes; im Choiak stirbt er, erst nach der Beisetzung 'dieses Gottes des (jetzt, Ende Choiak) vergangenen Jahres' tritt sein Erbe das Regiment an als Herr der 4 Grünzeitmonate. Die Beisetzung des Osiris fällt dann in die letzte Stunde seines 'Jahres', d. i. seiner Jahreszeit, vgl. Solinus 1 (annus) apud Aegyptios IV mensibus terminabatur.

Die Behauptung des Scholiasten Servius und noch späterer Schriftsteller, dass der ägyptische Tag mit Sonnenuntergang begonnen habe, wird, wie man annimmt, durch die Sterntafeln in den Gräbern des Ramses VI und Ramses IX bestätigt. Diese geben für die erste Nacht jedes Monats und für die erste jeder zweiten Monatshälfte von Stunde zu Stunde einen Sternaufgang an; bei der ersten aller Monatsnächte schreiben sie 'Thoth, Anfang der Nacht, Anfang des Jahres', [2]) scheinen also in der That den bürgerlichen Tag mit der 1. Nachtstunde, mit Sonnenuntergang zu beginnen. Dieser

---

1) Die 10. Nachtstunde hiess 'Dämmerung', die 11. 'Herrin des Morgens', die 12. 'Herrin des Lichts ohne Nacht' (vgl. Lauth, Zodiaques S. 81): die Namen beziehen sich auf die ablautenden Stunden: Tagstunde 6 heisst 'die verticale' (d. i. Mittag), Tagst. 12 'die dämmernde'.

2) Bei den späteren Monatsanfängen einfach 'Paophi, Anfang der Nacht' u. s. w.

Digitized by Google

Schein entsteht jedoch nur, wenn man die Stelle aus ihrem Zusammenhang reisst und sie für sich allein, ohne Rücksicht auf die Angaben über die erste Nacht jedes zweiten Halbmonats behandelt. Diese lauten: 'Thoth 16 .... 15', 'Paophi 16 .... 15' u. s. w.; zwischen den Zahlen 16 und 15 steht das Zeichen der Zunge. Brugsch Matér. p. 106 fand hierin eine Gleichung zwischen zwei verschiedenen Datirungsweisen: im heiligen Jahre habe der 16. Thoth mit dem Abend begonnen, im politischen dagegen dieser sammt der ganzen, bis zur Mitternacht reichenden ersten Nachthälfte[1]) noch dem 15. Thoth angehört; die Hieroglyphe bedeute also so viel als entsprechend oder gleich; doch kann er eine solche Bedeutung derselben nicht nachweisen. Gensler, die thebanischen Stundentafeln S. 12 übersetzt 'Thoth, der 16. an dem 15.', hat aber weder eine solche Bedeutung der Zungenhieroglyphe nachgewiesen noch den Sinn aufgeklärt. Riel, Sonnen- und Siriusjahr S. 65 nimmt mit Brugsch Doppeldatirung an, ohne die Zunge erklären zu können; den 15. Thoth hält er für das Datum im Schaltjahr und den 16. für das der 3 Gemeinjahre einer festen Sonnentetraeteris und findet hierin die Grundlage seiner Hypothese von dem festen, 14 Tage vor Siriusaufgang mit dem Frühaufgang des Orion beginnenden Ramessidenjahr. Diese Fiction hat Eisenlohr Jena. Literaturz. 1875. S. 791 kurz und bündig widerlegt: eine durch den Schalttag hervorgebrachte Verschiedenheit der Datirung ist nur in einem einzigen Monat möglich, dem, welcher den Schalttag enthält (z. B. bei uns dem Februar), und in den kalendarischen Denkmälern der Ramessidenzeit steht der Orion am Ende, der Sirius am Anfang des Jahres. Auf den ersten Einwand weiss Riel, Thierkreis von Dendera S. 66. 70 gar nichts zu erwiedern; auf den andern nichts besseres, als dass im Kreislauf der Jahre Orion eben durch seine Stellung am Ende eines jeden zugleich den Anfang des nächsten mache, die Siriusgöttin Isis also, da sie auf ihn folge, erst nach dem Anfang komme. Ueber dieses Sophisma ein Wort zu verlieren halten wir für unnöthig.

Warum die Nacht zwei Kalenderdaten hat, ist nach dem oben Gesagten klar: eben desswegen, weil der Kalendertag in der Nacht wechselt, diese also 2 bürgerlichen Tagen angehört. Die verkehrte Stellung der 2 Tagdata erklärt sich daraus, dass der 16. Tag den Anfang des zweiten Halbmonats bildet, dieser aber, wenn die Nacht nicht über zwei Kalendertage vertheilt wäre, für sich allein, ohne den 15. Erwähnung gefunden haben würde. Dies wird noch deutlicher, wenn man bedenkt, dass eigentlich auch die erste Nacht hätte doppelt datirt werden sollen, also 'Paophi (1) ... Thoth 30', 'Athyr (1) ... Paophi 30' u. s. w., was, wie schon Riel Sonnen- und Siriusjahr S. 68 bemerkt hat, nur der Kürze wegen unterlassen worden ist; aus demselben Grunde heisst es 'Thoth', 'Paophi' statt 'Thoth 1', 'Paophi 1' u. s. w. Bloss der zeitlichen Aufeinanderfolge wegen 'Thoth 15 auf 16,' 'Thoth 30 auf Paophi 1' zu schreiben, würde formell unpassend gewesen sein und überdies die Hinzufügung der Ziffer 1 zu Paophi u. s. w. nöthig gemacht haben; am schlechtesten hätte sich das erste Datum, das des Jahres-

1) So wegen Plinius.

Digitized by Google

anfangs ausgenommen: '5. Zusatztag auf Thoth 1'. Es fragt sich also nur, ob bei der formalen Umkehr der eigentlichen Aufeinanderfolge der Schein des Anachronismus verhütet worden ist. Als phonetischer Werth des Zungenzeichens war, als Brugsch die Matériaux herausgab, nur die Lesung ḥu bekannt, deren Bedeutung hier unbrauchbar ist. Jetzt kennt man aber auch den Werth beḥ mit den Bedeutungen vor, vorher, vormals u. a., wozu auch baḥ Vorhaut, Phallus, embaḥ davor u. a. gehört. Die Formel bedeutet also: Thoth 16, Anfangs Thoth 15. Eine ähnliche Bedeutung wie hier hat die Hieroglyphe, wie Brugsch Mat. p. 105 erinnert, in dem Festverzeichniss von Medinet Abu aus der Zeit des Ramses III, wo zum 16. und zum 17. Thoth bemerkt wird: 'Fest Uaga . . .[1]) Fest'. Wir übersetzen: 'Fest Uaga, Anfang des Festes', wodurch das erste Fest auf den 16./17., das zweite auf den 17./18. Thoth zu stehen kommt. Dem ersten entspricht in den S. 215 genannten Inschriften von Siut 'die Nacht des Uagafestes', welche an einer Stelle dem 17. Thoth, an der zweiten in den variirenden Abschriften dem 16., 17., 18., an der dritten dem 16. zugewiesen wird, s. Erman Aeg. Zeitschr. 1882 S. 165. Als 'Tag des Uagafestes' wird dort an allen 4 Stellen der 18. bezeichnet. Da auch an ihm ein Docht angezündet werden soll, so darf man annehmen, dass dieses Fest noch in der Nacht, der des 17. begonnen, zwischen beiden aber der Unterschied bestanden hat, dass das erste bloss während der Nacht, das zweite aber hauptsächlich am Tag begangen und mit einer nächtlichen Vorfeier eröffnet wurde. Bloss den 17. Thoth gibt die Festliste des Neferhotep aus Dyn. XVIII.

Die Worte 'Thoth, Anfang der Nacht, Anfang des Jahres' sind demnach abgekürzt aus 'Thoth 1, zuerst Zusatztag 5, Anfang der Nacht, Anfang des Jahres' und da man als Anfang des Jahres oder Neujahr nicht eine gewisse Stunde, mit welcher ja jeder andere Tag ebenfalls anfängt, sondern einen Monatstag oder Monat zu bezeichnen pflegt, so ist 'Anfang des Jahres' auf 'Thoth' zu beziehen. Verliert somit die Angabe des Servius und seiner Genossen jeden Anhalt in der ägyptischen Ueberlieferung, so bleibt nur übrig zu vermuthen, dass auch sie einem Missverständniss entsprungen sei. Dieses lässt sich in der That nachweisen. Nach Lydus und Cramers Anonymus hätten die Aegypter desswegen mit der Nacht (ἀπὸ τῆς νυκτὸς) angefangen, weil die Finsterniss (τὸ σκότος) vor dem Lichte entstanden sei und die Kosmographen der harmonischen Ordnung des Weltalls Dunkelheit (ἔρεβος) und Schatten vorausgehen lassen, auch die Nacht als Mutter aller Wesen bezeichnen; wesswegen auch die 'Mythiker' Leto für die Mutter Apollons erklären. Der Gewährsmann beider hat die Nacht weiteren Sinnes, deren Anfang der Abend bildet, mit der eigentlichen, vollen Nacht verwechselt: in seiner Quelle war diese gemeint. Sonnenuntergang und Abend[2]) würde das Vor-

1) Hier die Zunge; über ihr in der ersten, dem 16. Thoth geltenden Stelle die Wellenlinie = n, was ebensowohl als Genitivzeichen genommen wie mit 'welches ist' übersetzt werden kann.

2) Der Abend bildet den Anfang des Tages bei den Völkern, welche den Monat und das Jahr, demzufolge auch den Tag des Kalenders auf den Mond stellen.

Digitized by Google

hergehen des nun verlöschenden Sonnenscheins und damit des Lichttages voraussetzen; wer dagegen Nacht und Finsterniss an den Anfang setzte, der liess aus ihr Dämmerung und aus dieser den Lichttag hervorgehen. Das war im ägyptischen Kalendertag wirklich der Fall: er begann mit der 10. Stunde, d. i. noch in voller Nacht, dann folgte ihm die Frühdämmerung der 11. und 12. Stunde, dann der Tag. Dass Nacht, Dunkel und Finsterniss am Anfang der Welt geherrscht hatte, ist echt ägyptische Anschauung s. Brugsch Religion und Mythol. S. 105. 118. 122. 141.

Eine andere, ebenfalls auf Missverstand guter Angaben beruhende Erklärung gibt Beda Venerabilis de die: secundum Aegyptios dies incipit ab occasu solis, quando vesper stella oritur, quae dicitur alio nomine lucifer; et illam stellam Aegyptii primum adorabant. Der sei es unmittelbare oder, was wahrscheinlicher, mittelbare Gewährsmann derselben kann nicht gemeint haben, dass der Abendstern bei Sonnenuntergang aufgehe: denn zwischen diesem und der Erscheinung des Sterns liegt die ca. 1/2 Stunde dauernde gemeine (bürgerliche) Dämmerung; erst beim Eintritt der astronomischen werden Sterne, aber bloss die hellsten, zuerst der Abendstern sichtbar; die andern beim Einbruch der vollen Nacht. Er meinte vielmehr den Morgenstern (lucifer, ἑωσφόρος, φωσφόρος); der Planet Venus, mit welchem beide identisch sind, entfernt sich nach Plinius 2,38. 72 nie mehr als 46, nach Theon von Smyrna ungefähr 50, in Wirklichkeit höchstens 48 Grad von der Sonne, geht also frühestens 3 1/5 Stunden vor ihr auf; liess man von ihm den bürgerlichen Tag einführen, so mussten diese zu ganzen Stunden abgerundet, also mit der 10. Nachtstunde begonnen werden: als Führer durfte er manchmal auch einige Minuten vorausgehen. Als der hellste und scheinbar grösste aller Sterne reiht er sich unmittelbar an Sonne und Mond[1]; vor den andern zeichnet er sich auch dadurch aus, dass er Schatten erzeugt. Dass er nicht immer so früh, oft gar nicht erscheint, benahm der Bedeutung, welche er für den ägyptischen Tag bekam, ebensowenig als der gleiche Umstand dem Werth, welchen der Mond für den Tag der Hellenen, Israeliten, Araber u. a. hat.

Auf den Morgenstern übertragen erhält auch der Zusatz illam stellam primum adorabant seine Erklärung: er enthält ebenfalls ein (jedoch leichteres) Missverständniss, durch dessen Verbesserung das Obige bestätigt wird. Die Umschrift des runden Zodiakusbildes in Dendera lautet: 'Der vergoldete Himmel, der vergoldete Himmel der Isis der grossen göttlichen Mutter, Herrin von Tentyra, Herrscherin von Ane; der vergoldete Himmel der grossen Götter der Sterne: Horus Sohn der Isis des göttlichen Morgensterns, Sokar des Sonnensterns, Ahi des Sternes Sotep-an (?), Osiris des Mondsternes, Sahu (Orion) des Gottessternes, die göttliche Sothis des Isissternes (Sirius),

1) Plinius 2,36 praeveniens (solem) et ante matutinum (der Morgendämmerung) exoriens luciferi nomen accipit ut sol alter diemque maturans, contra ab occasu refulgens nuncupatur vesper ut prorogans lucem vicemque lunae reddens; — jam magnitudine extra cuncta alia sidera est, claritatis quidem tantae, ut unius huius stellae radiis umbrae reddantur. huius natura cuncta generantur in terris etc.

Digitized by Google

welche sie ein- und ausgehen lässt, welche geehrt ist im Thale (?)', s. Lauth les zodiaques p. 12, der schon richtig erkannt hat, dass die Folge der Sterne nach der Tageszeit ihrer Erscheinung gerichtet ist: zuerst Morgenstern und Sonne, dann Sotep-an, welchen ich für den Abendstern halte[1]), dann die drei welche in jeder Zeit der Nacht sichtbar sein können. Die von Beda gemeldete erste Anbetung des Morgensterns galt nicht, wie er meint, seinem Vorrang vor den andern, sondern der Zeit seines Erscheinens im bürgerlichen Tage und die Zodiakusinschrift bestätigt, dass der Tag noch in der eigentlichen Nacht, vor der Dämmerung anfieng. Dass er aber mit Sirius und Orion den ersten Rang unter den Sternen einnahm, bezeugen viele Inschriften (Brugsch Religion S. 278. 300 fg. 304), schon die Pyramidentexte der 5. Dynastie (Lauth Sitzungsb. 1881. II 269 ff.); er ist 'Bennu der Gott des Morgens', Todtenbuch cap. 109, Brugsch Relig. 176; ihm ist der Vogel Phönix (bennu) geheiligt, dessen Gesang immer in die Frühe verlegt wird.

Auf früh 3 Uhr (zur Zeit der Gleichen) konnte der Anfang des Tages gesetzt werden, wenn dieser in 4 sechsstündige Zeiten: Morgen, Mittag (9 bis 3 Uhr), Abend und Nacht (9—3 Uhr) getheilt war. Eine Viertheilung findet Lauth Sitzungsb. 1878. II 344 im Todtenbuch 64 vorausgesetzt: 'die 24 Stunden des Tages der Orionsmitte gehen vorüber insgesammt, eine um die andere bis zu 6': doch gibt er ihre Grenzen nicht an. Brugsch Religion S. 258 nimmt sie ebenfalls an; aber seine Citate sprechen bloss von den 4 Tagpunkten (Sonnenaufgang, Mittag, Sonnenuntergang, Mitternacht) und wie es scheint, lässt er die Tagviertel mit diesen anfangen. Weiter führen seine Nachweise S. 236 ff. über die in verschiedenen Inschriften verschieden benannten 4 Sonnengötter, welche sich in das Jahr und in den Tag sammt den 4 Himmelsgegenden theilen. Der Gott des Mittags regierte offenbar nicht von Mittag 12 Uhr bis Ab. 6 Uhr, sondern von 9 Uhr Vorm. bis 3 Uhr Nachm. und Aehnliches gilt von den andern; also hat das Regiment eines jeden die 6 Stunden umfasst, in deren Mitte ein Tagpunkt liegt. Die 3 letzten Tagesstunden (3—6 Uhr) beherrscht der Abendgott Tum (Brugsch Relig. S. 29); anderswo sind ihm die Stunden nach Sonnenuntergang zugetheilt; in der 4. Nachtstunde (9 Uhr) ruht das heilige Auge des Sonnengottes (Brugsch Rel. S. 258). Der Papyrus Sallier IV, ein Kalender der Glücks- und Unglückstage des Jahres, unterscheidet viererlei Tage, s. Piehl Aeg. Zeitschr. 1886

1) Lauth, die Phoenixperiode S. 16 will den Aegyptern die Kenntniss der Identität des Morgen- und Abendsterns vindiciren; sein einziger Beweis besteht in der Benennung Osiris bennu für den Morgenstern, weil Osiris Herr des Westens sei. Das ist er indess nur als Herr des Todtenreichs (dessen Eingang im Westen liegt), als solcher aber auch Herr des Nordens (Todtenb. 161). Von diesem wird der Osiris des Morgensterns eben durch den Zusatz bennu unterschieden; er ist der im Osten auferstehende Osiris und heisst als solcher 'Osiris vom Osten' am 25. Choiak, s. Aeg. Zeitschr. 1881 S. 103. Uebrigens beweist schon der Name Morgenstern, dass dieser nicht zugleich als Abendstern gedacht ist. Wie Horus der Morgenstern, so konnte wohl sein Bruder, der junge (schwache) Sonnengott Ahi den Abendstern regieren; er steht auch dem 18. Mondtag vor, an welchem die Abnahme des Mondes zuerst bemerkbar wird.

Digitized by Google

S. 76 ff.: 1) gut gut gut; 2) bös bös bös; 3) gut gut bös; bös gut gut; 4) bös bös gut. Maspero bezieht diese Eigenschaften bloss auf die dreimal 4 Tagstunden; aber Piehl erinnert mit Chabas, dass auch die Nacht genannt wird, also mindestens 16 Stunden anzunehmen wären; er bezieht jene auf den ganzen 24 stündigen Tag und erklärt: 1) glücklich; 2) unglückbringend; 3) mehr gut als bös; 4) mehr bös als gut. Wozu dann aber die Dreizahl, zumal bei Nr. 1 und 2 und wozu die Unterscheidung von zwei Unterarten bei Nr. 3? Dass (drei) verschiedene Tageszeiten gemeint sind, beweist der Esnekalender: Thoth 10, Athyr 10, Mechir 6 'halb schlecht halb gut', Payni 1 'halb gut halb schlecht'. Aus ihm ist auch zu schliessen, dass der Papyrus drei Tagviertel = 18 Stunden ins Auge fasst: nur so lässt sich seine Dreitheilung mit der Zweitheilung des Esnekalenders vereinigen. Der Papyrus übergeht das letzte Tagviertel: die 6 Stunden von 9 bis 3 Uhr Nachts, die Zeit des Schlafes, in welcher nichts unternommen wird; er berücksichtigt das Ende und den Anfang der Nacht: da sind die Menschen schon oder noch wach und thätig. Eine gleichheitliche Dreitheilung des 24 stündigen Tages, welche sich an natürliche Epochen desselben anschlösse, wäre unerfindlich. Bei Griechen und Römern standen die Sclaven, Feldarbeiter, Soldaten, überhaupt die dienende und arbeitende Klasse, wie es heute noch vielfach Sitte ist und sicher auch bei den Aegyptern der Fall war, mit den Hühnern auf, gallicinium hiess bei den Römern der Anfang der 4. Nachtwache, die 10. Nachtstunde; Spuren einer Viertheilung mit den oben bezeichneten Grenzen weist Bilfinger, die antiken Stundenangaben S. 46 ff. bei Griechen, Römern und in der christlichen Kirche des Mittelalters nach; ὄρθρος ('die Aufstehenszeit', anfangend mit dem ersten Hahnenruf) und δείλη bedeuten, gelegentlich bemerkt, im weitesten Sinn die Zeit von Nachtstunde 10 bis Tagstunde 3 einschl. und bezw. die von Tagstunde 10 bis Nachtstunde 3 incl. Die Inschriften der Ramessidengräber schildern das Leben und Treiben der Seligen im Gefilde Aru von der 10. Nachtstunde an, Brugsch Relig. S. 176; diese ist es, mit welcher der Tag als Wach- und Arbeitszeit, in Folge dessen aber auch der bürgerliche Tag der alten Aegypter seinen Anfang nimmt.

Digitized by Google

Die athenische Spruchrede

des

Menander und Philistion.

Von

Wilhelm Meyer
aus Speyer.

Digitized by Google

Zu den edelsten Ueberresten des klassischen Alterthums gehören die Bruchstücke der Lustspiele des Menander und der zeitgenössischen Dichter. Ueber alle Verhältnisse des menschlichen Lebens sind hier weise Gedanken in schöner Form gegeben, so dass die Menschen jedes Standes und jeder Zeit in diesem hellen Spiegel alter Weisheit ihr eigenes Innere wieder erkennen und verstehen können. Wir verdanken diese Ueberreste hauptsächlich den spätern Griechen, welche mit Eifer Sprüche der Lebensweisheit zusammenstellten. Weitaus die umfangreichsten und werthvollsten Sammlungen der Art sind die des Stobaeus. Die Schäden, welche diese Bruchstücke im Laufe der Zeit erlitten haben, sind nicht sehr gross und die klassischen Philologen sind seit zwei Jahrhunderten mit Erfolg thätig gewesen, den reinen Glanz dieser Edelsteine hervortreten zu lassen. So lassen sich diese Bruchstücke in den neueren Sammlungen von Meineke und Kock im Ganzen mit Genuss lesen.

Nur hie und da empfinden wir Unbehagen; wir stossen auf platte, unbedeutende Gedanken, die noch dazu oft in unbeholfene Worte gefasst sind. Sehen wir zu, so stammen dieselben meistens aus der sogenannten Comparatio Menandri et Philistionis oder Philemonis. Vor fast 300 Jahren wurden in einer Pariser Handschrift zwei Streitreden des Menander und Philistion zu 210 und zu 62 Trimetern gefunden mit dem Titel *Μενάνδρου καὶ Φιλιστίωνος σύγκρισις*; dazu fand Boissonade in unserem Jahrhundert noch eine Sammlung von 54 Versen. Statt Philistion's Namen setzte man bald den des Philemon, des Nebenbuhlers von Menander, ein und viele der besten Kritiker haben ihren Scharfsinn an der Verbesserung der ungemein verderbten Verse versucht. Manche Gedanken oder Ausdrücke schienen allerdings vielen Philologen der atti-

Digitized by Google

schen Meister nicht würdig; allein, wo der Wortlaut nicht sicher ist, sind ästhetische Urtheile unsicher; so wagten nur Wenige, grössere Theile dieser Streitreden dem Menander oder Philemon abzusprechen. Die meisten Verse sind mit den Bruchstücken jener Dichter gedruckt und unglücklicher Weise nicht für sich abgesondert, sondern bunt gemischt unter die durch andere Schriften überlieferten echten Bruchstücke.

Studemund hatte 1887 die drei bis dahin bekannten Streitreden mit ausführlichen und genauen Bemerkungen herausgegeben. Ich hatte im Frühjahr 1889 aus der Stadt, welche Menander's Dichtungen erzeugt und zuerst bewundert hat, die Abschrift einer neuen und umfangreichen Streitrede erhalten. Frühere Proben hatten mich von der Wichtigkeit dieses Stückes überzeugt. Die Abschrift selbst erhielt ich an dem Tage, an dem ich Studemund im Krankenhause zum ersten und letzten Male sah. Ich bot ihm den Fund an; er nahm ihn an und hat offenbar in den letzten Monaten seines Leidens viel daran gearbeitet.

Diese neue Sammlung gibt viele neuen Verse und neuen Lesarten zu den alten Versen. Die Textesfragen sind sehr schwierig, aber minder wichtig. Die Hauptfragen sind andere: welche Gestalt hatte die Ursammlung, aus welcher die bis jetzt gefundenen vier Sammlungen ausgezogen sind? Mit welchem Rechte tragen die einzelnen Spruchverse den Namen des Menander oder des Philistion oder des Philemon? Ich will versuchen, diese Fragen nicht durch ästhetische Urtheile, sondern durch Untersuchung der einzelnen Sammlungen der Beantwortung nahe zu bringen.

Handschriften und Ausgaben.

Die Handschriften und Ausgaben der drei bisher bekannten Sammlungen, die ich mit II, III, IV bezeichne, hat Studemund in dem Breslauer Index lectionum von 1887 (Menandri et Philistionis Comparatio cum appendicibus edita a G. St.) ausführlich besprochen.

Die beiden ersten Sammlungen (II = Studemund S. 19—34, III = S. 35—39) sind durch dieselben Handschriften in Paris überliefert. Die grosse Sammelhandschrift 2720 (Q bei Studemund), im Ende des 15. Jahrhunderts von Scipio Karteromachos geschrieben, enthält zuerst Bl. 1—2^b

Digitized by Google

die Sammlung II mit der Ueberschrift Μενάνδρου καὶ Φιλιστίωνος σύγκρισις; dann Bl. 2ᵇ — 5ᵃ die von Wölfflin (Sitzungsber. der Akademie in München 1886, II S. 287 — 298) veröffentlichten Τῶν ἑπτὰ σοφῶν ἀποφθέγματα; ferner Bl. 5ᵃ — 5ᵇ ohne Ueberschrift die Sammlung III, welche Studemund 'Disticha Parisina' nannte. Alle Verse sind hier wie Prosa geschrieben. Die andere Handschrift Nr. 1773 (von Studemund mit **P** bezeichnet) enthält Bl. 226—229ᵃ die Sammlung II. dann unmittelbar folgend Bl. 229ᵃ — 230ᵇ die Sammlung III, dagegen erst Bl. 233—236 die Spruchverse der sieben Weisen. Die genauen Vergleichungen L. Cohn's und Studemund's Untersuchungen haben ergeben, dass die Handschrift Nr. 1773 aus Nr. 2720 abgeschrieben ist; desshalb berücksichtige ich nur die Lesarten von Nr. 2720 (**Q**).

Da der Text in der Handschrift sehr entstellt ist, so hatte der erste Herausgeber Rigaltius (1613) viele Verse weggelassen oder in die Noten versteckt. In der 1614 erschienenen lateinischen Uebersetzung von Nic. Morell sind von diesen verderbten Versen einige in den Text gestellt. Der nächste Herausgeber Janus Rutgersius (Variae Lectiones 1618 S. 355—423) benützte eine Abschrift (wahrscheinlich von Nr. 1773) und fügte daraus einige Verse am Schlusse hinzu, so dass nicht nur Sammlung II und III als eine einzige auftreten, sondern auch ein Theil von II nach III steht. Rutgersius betonte noch entschiedener als Rigaltius, dass Philemon statt Philistion zu setzen sei. Werthvoll sind die von Rutgers beigegebenen Noten des Daniel Heinsius. Darnach haben diese Sammlungen theils herausgegeben, theils besprochen H. Grotius in Excerpta ex tragoediis et comoediis graecis 1626; dann nach einer Pause von fast 100 Jahren Clericus in Menandri et Philemonis reliquiae 1709, Bentley in Emendationes in Menandrum et Philemonem 1710 p. 131, A. Meineke in Menandri et Philemonis reliquiae 1823, Dübner 1838 in der Ausgabe des Menander und Philemon. Meineke im 4. Band der Comici 1841, sowie im 2. Band der kleineren Ausgabe 1847, endlich Kock im II. und III. Band der Comici 1884 und 1888.

In der Pariser Handschrift 1166 saec. XI — XII stehen Blatt 307ᵇ bis 308 wie Prosa geschrieben unter dem Titel Γνῶμαι Μενάνδρου καὶ Φιλιστίωνος die 54 Trimeter, welche Boissonade zuerst herausgab

Digitized by Google

(Anecd. I p. 147); ihm folgte Dübner 1838 und Meineke in den Ausgaben von 1841 und 1847; doch druckten diese die Sammlung besonders, während Kock die Verse im 2. und 3. Bande der Comici unter die des Menander und Philemon vertheilte. Ich bezeichne diese Sammlung mit IV.

Schon Boissonade hatte in ein Exemplar der Variae lectiones des Rutgersius, welches mein Freund Prof. Dilthey besitzt, eine genaue Collation der Handschrift 2720 eingetragen; dann hat Studemund 1887 die drei Sammlungen II, III und IV genau nach den Handschriften veröffentlicht.

Die neue Sammlung, welche ich hier behandle, bezeichne ich mit I, da sie allein fast so umfangreich ist, wie die drei anderen.

In der Handschrift 58, 32 der Laurentiana stehen auf Bl. 114[b] von einer Hand des XII. Jahrhunderts unter der Ueberschrift *Μενάνδρου καὶ Φιλιστίωνος διάλεξις* 22 Verse. Der Anfang derselben ist sehr beschädigt; was L. Cohn und R. Reitzenstein lasen, hat Studemund als Appendix II S. 42 veröffentlicht und dann in dem Breslauer Index 1887/8 (Tractatus Harleianus S. 28/9) Nachträge dazu gegeben. Das Bruchstück ist sehr klein und bös zugerichtet und enthält den unerfreulichsten Theil des Ganzen. Desshalb hat Studemund wenig darüber gesprochen.

Da gelang es mir, Hilfe zu gewinnen und zwar aus einem Orte, woher Hilfe doppelt angenehm ist: aus Athen. Während Rom noch jetzt reiche handschriftliche Schätze der Literatur beherbergt, welche es einst erzeugt, ist Athen daran ganz arm geworden. Um so erfreulicher war es mir, eine athenische Handschrift zu Ehren bringen zu können.

Im Parnassos 1885 S. 78 theilte Spyr. Lambros mit, er habe im Unterrichtsministerium in Athen eine Handschrift gefunden, welche die Anthologie des Johannes Damascenus enthalte, von der bisher nur eine Handschrift in der Laurentiana bekannt sei; dann 2) *Μενάνδρου καὶ Φιλιστίωνος γνῶμαι καὶ διάλεξις, συλλογὴ ἐκ τριακοσίων πεντήκοντα περίπου στίχων διαλεκτικῶν ὑπὸ Μενάνδρου καὶ Φιλιστίωνος ἐκφερομένων καὶ περιεχόντων γνώμας τούτων τῶν κωμικῶν πλείστας ἀνεκδότους, ἐν γένει πολλῷ πληρεστέρας τῆς ἐν τῷ Δ' τόμῳ τῶν* Fragmenta comicorum *τοῦ* Meineke *ἐκδεδομένης, ἥτις σύγκειται ἐκ μόνων πεντήκοντα στίχων.*

3) *παραινέσεις Μενάνδρου κατὰ στοιχεῖον:* vgl. Berliner Philol. Wochenschrift 1885 S. 947. Diese Nachricht erregte meine Aufmerksamkeit in hohem Grade; denn allein schon die Hoffnung, eine zweite Abschrift der berühmten Appendix des Stobaeus (ex codice Florentino Parallelorum Sacrorum Johannis Damasceni in Meineke's Stobaeus IV p. 145—246) erlangen zu können, liess mir diese Handschrift werthvoller erscheinen als einen guten Theil der übrigen Akten im athenischen Unterrichtsministerium. Ich glaubte, Lambros würde selbst die Sache ausarbeiten. Da das nicht geschah, schrieb ich Ende 1888 an ihn, dem ich manchen nützlichen Fingerzeig verdanke, und erhielt durch seine und Deffner's Vermittlung die von Sakkelion genau gefertigten Abschriften der Streitrede des Menander und Philistion und der Spruchverse des Menander. Die letzteren stimmen fast durchaus überein mit der von Boissonade Anecdota I p. 153—158 ausgenützten Pariser Handschrift 1168; doch enthalten sie gegen Schluss eine Anzahl guter neuer Verse, welche ich desshalb in den Sitzungsberichten (8. Nov. 1890 S. 365—374) herausgegeben habe. Sakkelion selbst gab in dem 4. Bande des *Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος* S. 577/8 eine Beschreibung der Handschrift und dann einzelne Nachrichten.

Die Handschrift ist jetzt in der athenischen Nationalbibliothek als Nr 32 eingereiht. Sie besteht aus 231 Blättern in 4° min. und ist im 13./14. Jahrhundert geschrieben. Sie enthält: Bl. 1 Inhaltsverzeichniss.
Bl. 2—84ᵇ enthalten eine anonyme Sentenzensammlung in 76 Kapiteln, welche Sakkelion als das 1. Buch der sogenannten Melissa des Antonius erkannt hat; das ist neben dem von mir in Modena gefundenen Auszug die einzige jetzt bekannte Handschrift. Einzelne Ergänzungen zum Drucke Gesners (nur aus christlichen Autoren) hat Sakkelion in dem *Δελτίον* S. 662—666 veröffentlicht. Bl. 84ᵇ—158ᵇ enthält die Handschrift unter dem Titel *Τοῦ αὐτοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ βιβλίον Β´ ὑποθέσεις ἔχον ϙ´* jenes Stück, das mir grosse Hoffnungen erregt hatte. Genauere Mittheilungen, welche ich der Güte des Herrn Prof. E. Maass verdanke, und die Ueberschriften der Kapitel, welche Sakkelion im *Δελτίον* S. 681—685 abgedruckt hat, zeigten mir endlich, dass ich diese Sammlung schon längst in Abschrift zu Hause hatte; es sind die später zu erwähnenden Turiner Parallela.

Digitized by Google

Dann folgen nach Sakkelions Worten: Bl. 159 *Γνῶμαι κατ' ἐκλογὴν ἔκ τε τοῦ Δημοκρίτου καὶ Ἐπικτήτου καὶ ἑτέρων φιλοσόφων κατὰ στοιχεῖον*, also eine weitere Handschrift zu den vier bei Wachsmuth Studien S. 163. Bl. 166 *Λιβανίου γνῶμαι*. Bl. 167 *Πλουτάρχου γνῶμαι κεφαλαιώδεις κατὰ στοιχεῖον*. Bl. 169 *Μενάνδρου καὶ Φιλιστίωνος γνῶμαι καὶ διάλεκτοι*: die von mir untersuchte Sammlung.

Bl. 175 *Παραινέσεις Μενάνδρου κατὰ στοιχεῖον*: die vorhin besprochenen Spruchverse des Menander. Bl 183 *Ἀποφθέγματα καὶ γνῶμαι τῶν ζ' φιλοσόφων* und Bl. 186 *Προφητεῖαι τῶν ἑπτὰ σοφῶν*; diese Stücke bespreche ich an anderm Orte. Bl. 187 *Νικήτα ἐπιστολὴ Πέτρῳ ἀναγραφεῖ*: von Sakkelion im *Δελτίον* S. 578—581 gedruckt. Bl. 189 *Τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Νύσσης περὶ τοῦ τίνα τροφὴν αἱ ψυχαὶ ἐκεῖθεν ἔχουσι μετὰ τὴν τοῦ σώματος ἀπαλλαγὴν* ('*περικοπὴ ἐκ τοῦ Πρὸς τοὺς πενθοῦντας . . λόγου*' Sakkelion). Bl. 190 *Τοῦ ἁγίου Βασιλείου κατὰ Σαβελλιανῶν, Ἀρείου καὶ τῶν Ἀνομοίων*. Bl. 198 *Εὐνομίου αἱρετικοῦ ἐρωτήσεις πρὸς τὸν ἅγιον Ἀμφιλόχιον* etc. und Bl. 200 *Στίχοι εἰς διαφόρους*: beide Stücke gedruckt von Sakkelion im *Δελτίον* S. 581—586.

Bl. 201 *Ἐπιστολὴ Λουκιανοῦ πρὸς Ἀντίγονον βασιλέα*. Bl. 204 *Ἀποσπάσματα ἐγκώμια*. Bl. 208 *Περὶ τῆς διαιρέσεως τῆς φιλοσοφίας*. Bl. 209 *Σωφρονίου δόγμα περὶ ψυχῆς*. Bl. 210 *Τοῦ ἁγίου Βασιλείου ἐκ τοῦ λόγου τοῦ: Οὐκ ἔστι κακῶν αἴτιος*. Bl. 213 *Τοῦ αὐτοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν ἀρχιεπ. Θεσσαλονίκης*. Bl. 216 *Περὶ τῶν Φράγκων καὶ τῶν αἱρέσεων αὐτῶν*. Bl. 224 *Λόγοι κατὰ Λατίνων τῶν ἐξ ... καὶ ...*: am Schluss unvollständig.

Die Florentiner Handschrift der V. 1—22 bezeichne ich mit L, die athenische mit K oder I; in der letzteren fehlen nach Sakkelion's Bemerkung stets die untergeschriebenen ι; über die ι und υ sind ¨ gesetzt.

Die Frage, wie die verschiedenen Sammlungen zu einander stehen, ist noch neu. Die Sammlung III wurde stets mit II vereinigt gedruckt und dabei all die Verse von III weggelassen, welche schon in II vorgekommen waren. So galten die zwei Sammlungen immer für eine einzige mit dem Namen *Σύγκρισις* oder Comparatio. Die von Boissonade 1829 veröffentlichten *Γνῶμαι Μ. καὶ Φ.* (Sammlung IV) wurden von Meineke mit den Worten begrüsst 'Has sententias ut reciperem in

Digitized by Google

hanc syllogen, vix a me impetravi; adeo barbara pleraque et indigna plane, quibus emendandis operam impendas'.

Erst Studemund hat erkannt, dass drei verschiedene Sammlungen vorliegen. Er stellt (S. 10) die Sammlung II weit über die andern. Dann untersucht er eingehend den metrischen Bau der Trimeter. Hiebei gerieth er in Verlegenheit. Auf der einen Seite fand er in allen drei Sammlungen aufgelöste Hebungen, zweisilbige Senkungen und eine Menge von Versschlüssen, die nicht den Wortaccent auf der vorletzten Silbe haben: für jeden Sachkundigen offenbare Beweise, dass diese Verse vor der Zeit des Georgius Pisida, also vor dem 7. Jahrhundert entstanden sind. Auf der andern Seite fand Studemund Spondeen, Hiatus, mangelnde Caesuren, welche bei den Dichtern der begrenzten Zeit unerhört sind; von diesen Fehlern glaubte er in Sammlung II wenige, in III mehr, in IV eine Menge zu finden. Er half sich aus der Verlegenheit durch die Annahme (S. 18), das seien Provinzialtrimeter. Die ursprüngliche Σύγκρισις sei entstanden um die Zeit Justinians in oder bei Gaza; 'atque in illo litterarum angulo', sagt Studemund S. 18, 'trimetros iambicos ea fictos esse licentia, quam supra pluribus persecuti sumus . . . Eiusmodi declamationes . . . quantopere placuerint Graeculis in Palaestina habitantibus, docent Disticha Parisina (III) et Appendices I (= IV) et II'. Zu einer solchen Annahme darf man nur in der äussersten Noth seine Zuflucht nehmen; hier ist das nicht nothwendig.

Nimmt man zu den drei bis jetzt bekannten Sammlungen die neue umfangreiche (I) hinzu, so erweitert sich der Blick. Die ursprüngliche Dichtung wurde gewiss zu Schulzwecken benützt; sie war also nichts Unantastbares, wie der Wortlaut der Bibel oder des Homer. Hier ging es vielmehr zu wie bei den Sammlungen der Spruchverse des Menander. Fast jeder Abschreiber gestattete sich, vorliegende Verse wegzulassen, umzustellen, abzuändern; neue Verse, selbstgemachte oder aus anderen Schriften geholte, einzusetzen. Desshalb sind unter 25 Abschriften der Menandersprüche kaum vier, welche sich so ähnlich sind, wie z. B. die Handschriften des Euripides. Zu dieser Selbstherrlichkeit, mit welcher die Lehrer und der gebildete Theil der Abschreiber diese Sammlungen behandelten, kam die Ungeschicklichkeit der ungebildeten Abschreiber. So sind Abschriften der Menandersprüche zu Stande gekommen, von

Digitized by Google

denen man kaum glauben möchte, dass sie Abkömmlinge ein und derselben Ursammlung sind. Unbefangene Prüfung wird lehren, dass es mit den erhaltenen vier Fassungen der Streitrede des Menander und Philistion leider nicht anders steht.

Gewöhnlich bestimmen die klassischen Philologen die Art einer Handschrift nach den Abweichungen des Textes. Dieses Mittel versagt auch hier nicht. Ich will nur einige Beispiele ausheben.

I 73 74 = III 17 18 *Τί τῷ θανόντι δῶρα λαμπρὰ προσφέρεις;* III fährt thöricht weiter *ἃ μετ' ὀδύνης ἔλαβεν οὐκ ἐχρήσατο*, dagegen richtig I *ἃ μεθ' ἡδονῆς ἀφῆκε οὐκ ἐχρήσατο.* Keck entstellt, ja systematisch umgearbeitet sind, wenn ich recht urtheile, eine Reihe von Versen in I; so I 77 78 gegenüber III 15 6; vergl. I 222 3. Ein hübsches Beispiel, wie bald die eine, bald die andere Sammlung besser ist, bietet I 101 2 = II 128 9; der 1. Vers lautet in I richtig *Ἐπιθυμοῦμεν ἅπαντες ἡ φύσις* [illegible], in II falsch *ἐπιθυμοῦμεν οὐκ ἅπαντες* [illegible]; im 2. sind die Vorzüge und Fehler gemischt: [illegible] II) [illegible] I). Das richtige (I 109 [illegible]), ist in II 115 verdorben zu [illegible]. Aus dem vernünftigen IV 29 30 [illegible] ist in I 133 4 geworden der Unsinn [illegible]. Hier und an andern Stellen ist I schlechter als IV; dagegen an andern Stellen ist I besser als IV: so I 141 [illegible] (IV richtig [illegible] IV 2? [illegible]. In I 144 scheint das [illegible] in I u. IV 31 verderbt aus dem [illegible] in II. In I 149 sind in III die Worte [illegible] ausgefallen, in I erhalten. Sind die Verse I 2? ? in I nach der einen Seite verdorben, so sind sie's in III ? ? nach der andern. III 46 sagt vom krumm gewachsenen Holz [illegible], welcher Unsinn aus I 223 zu bessern ist [illegible]. Der verderbte Text von II ?? ? [illegible] ist in I 1?? richtig überliefert [illegible]. Der [illegible] Fehler I ??? [illegible] findet sich auch nicht [illegible]. Der [illegible]

Vers 264 von I *Ἀνὴρ γυναικὸς λαμβάνων συμβουλίαν* (264) *Παισὶν ἐοικὼς φαίνεται ἤπερ ἀνήρ* scheint wenigstens im Anfang gebessert durch III 44 *Πιεῖν δεδοικὼς βούλεται πάλιν πιεῖν.* Die zwei thörichten Verse I 267 und 268 sind keck umgestaltet aus den richtigen II 117 und 119; ebenso ist I 276 noch mehr verdorben als IV 35. Ebenfalls sind die zwei Verse I 278 und 279 durch Weglassung und Zusätze aus den richtigen IV 53 und 54 entstellt. Ebenso ist I 295 *ἐλέγχει γὰρ αὐτοῦ τὴν ἀχόρταστον γνώμην* nur verdorben aus II 52 *ἔλεγχός ἐστι τῆς ἀχορτάστου τύχης.* Die guten Verse II 83/84 *Χρυσὸς μὲν οἶδεν ἐξελέγχεσθαι πυρί, ἡ δ' ἐν φίλοις εὔνοια καιρῷ γίνεται* (d. h. *κρίνεται*) sind in III 59 geworden zu *Χρυσὸς μὲν διελέγχεται πυρί, αἱ δὲ τῶν φίλων γνῶμαι χρόνῳ γινώσκονται.*

Demnach ist der Text keiner dieser vier Sammlungen von dem einer anderen abhängig; eine jede hat ihre besonderen Vorzüge, aber auch ihre besonderen Fehler. Zwei Sammlungen treten oft nahe zusammen wie I 144 und IV 31, dann treten sie wieder weit auseinander. Offenbar fehlen uns hier viele Zwischenglieder der Ueberlieferung. Die Verderbnisse sind nur zum kleinen Theil Schreibfehler; häufiger finden sich grobe und kecke Aenderungen, ja förmliche Umarbeitungen. Diese Verderbnisse in den einzelnen Sammlungen gehen so weit, dass wir umgekehrt von den Versen, deren Gedanken schief sind oder deren Wortlaut oder metrischer Bau dem der übrigen Gedichte des 4.–6. Jahrhunderts nach Christus widerspricht, behaupten dürfen, dass diese Fehler nicht dem ursprünglichen Verfasser, sondern den Abschreibern und Umarbeitern zur Last zu legen sind.

Die Lesarten der einzelnen Sammlungen lassen uns nur ahnen, wie übel es mit der Ueberlieferung bestellt ist. Weiter führen uns andere Wege der Untersuchung. Die wichtigste Grundlage für alle weitere Untersuchung sind diejenige Verse, welche zwei oder mehrere dieser Sammlungen gemeinsam haben. Wenn irgend welche Verse, so müssen diese der Ursammlung angehören.

Ich stelle hier die Verse zusammen, welche eine der vier Fassungen mit einer oder mehreren anderen gemeinsam hat; dazu nehme ich sofort diejenigen, welche zwei oder mehr Fassungen mit Maximus oder Antonius oder einer andern ganz späten Sammlung gemeinsam haben. Dagegen

Digitized by Google

jene Verse, welche zwei oder mehr Fassungen mit Stobaeus oder anderen guten alten Quellen gemeinsam haben, stelle ich nachher besonders zusammen. Ebenso werden bei den einzelnen Fassungen besonders aufgezählt werden jene Verse, welche eine einzelne Sammlung mit Maximus, Antonius oder ähnlichen späten Sammlungen, dann jene, welche jede mit Stobaeus oder guten alten Quellen gemeinsam hat. Wo mir Verbesserungen des Textes einigermassen gut schienen, habe ich sie hier eingesetzt; wo nicht, habe ich die hauptsächlichen Varianten neben einander gestellt.

I 45. 46 *Φιλ.* = Max. 6. 72 (*Μεν.*) V. 45 = II 89 (*Μεν.*)

Μυστήριόν σου μὴ κατείπῃς τῷ φίλῳ
καὶ μὴ φοβηθῇς αὐτὸν ἐχθρὸν γενόμενον.

I 73. 74 *Φιλ.* = III 17. 18 *Μεν.*

Τί τῷ θανόντι δῶρα λαμπρὰ προσφέρεις,
ᾧ μηδ᾽ ἡδονῆς ἔφιλε κοὐκ ἐχρήσατο;

I 77. 78 *Φιλ.* = III 15. 16 *Φιλ.*

Ὁ τὸν πόρον ἀτυχοῦσιν κοινὸν ποιῶν
τὸ ζῆν τὸ αὑτοῦ (τοῖς) ἀτυχοῦσι περιγράφει.

I 95. 96 *Μεν.* = II 149. 150 *Φιλ.*

Ὃ δεῖ παθεῖν σε, οὐδαμῶς ἔχεις φυγεῖν·
οὐ γὰρ δυνήσῃ διαφυγεῖν ὃ δεῖ παθεῖν.

I 101. 102 *Φιλ.* = II 128. 129 (*Φιλ.*)

[illegible]
[illegible]

I 109. 110 *Φιλ.* = II 115. 116 *Μεν.*; I 109 = Monost. 135.

Ich erwähne diesen Spruch hier, weil ich glaube, dass das Monostichon aus unserer Streitrede abgeschrieben ist.

[illegible]
[illegible]

I 133. 134 *Φιλ.* = IV 29. 30 *Φιλ.*

[illegible]
[illegible]

Digitized by Google

I 137 *Μεν.* = IV 23 *Μεν.*

Ὁ πονηρὰ ποιῶν εὐθέως οὐκ αἴσθεται.

I 138. 139 *Φιλ.* 140. 141 *Μεν.* = IV 25. 26 *Φιλ.* 27. 28 *Μεν.*

Ὁ δυσσεβῶν τι καὶ δοκῶν λαθεῖν θεόν
κολάζεθ' οὗτος ὑπὸ συνειδότος θεοῦ.
Ὁ μὴ κολασθεὶς τῷ νόμῳ πράξας κακῶς
αὐτὸς ὑφ' ἑαυτοῦ τῷ φόβῳ κολάζεται.

I 144. 145 *Μεν.* = II 147. 148 (*Μεν.*) = IV 31. 32 *Μεν.* = Palat. Nr. 88

Μὴ πάσχε πρῶτον τὸν νόμον καὶ μάνθανε·
πρὸ τοῦ παθεῖν σε τὸν φόβον προλάμβανε.

I 148. 149 *Μεν.* = III 25. 26 *Μεν.* = Tur. Parall. 114ᵃ

Πράσσων καλῶς μέμνησο τῆς δυσπραξίας·
ὡς γὰρ τὸ πράσσειν καὶ τὸ μὴ πράσσειν σκόπει.

I 156. 157 *Μεν.* = II 109. 110 (*Μεν*) = Palat. 83.

Ὅταν ἐκ πονηροῦ πράγματος κέρδος λάβῃς,
τοῦ δυστυχεῖν νόμιζε ἀρραβῶν' ἔχειν.

I 208. 209 *Φιλ.* = III 7. 8 *Φιλ.*

Σαπρὰν (Πιθανὴν I) *γυναῖκα ὁ τρόπος εὔμορφον ποιεῖ·*
πολὺ γὰρ διαφέρει σεμνότης εὐμορφίας.

I 210. 211 *Μεν.* = III 1. 2 *Μεν.*

Γυναῖχ' ὁ διδάσκων γράμμαθ' (εὖ) γιγνωσκέτω,
ὅτι προσπορίζει φοβερὰ φάρμακ' ἀσπίδι.

I 214. 215 *Μεν.* = III 45. 46 *Μεν.*

Μηδέποτε πειρῶ σκαμβὸν (στρεβλὸν III) *ὀρθῶσαι κλάδον·*
ἐκεῖ νένευκεν οὗ φύσις βιάζεται.

I 216. 217 *Φιλ.* = III 3. 4 *Φιλ.*

Ὅταν γυνὴ γυναικὶ κατ' ἰδίαν λαλῇ,
μεγάλων κακῶν θησαυρὸς ἐξορύσσεται.

I 218. 219 *Μεν.* = III 9. 10 *Μεν.*

I *Γνώμην μεγίστην τῷ φιλοῦντι μὴ λέγε·*
III *Γνώμην ἀρίστην γυναικὶ μὴ λέγε·*
γνώμῃ γὰρ ἰδίᾳ τὸ κακὸν ἡδέως ποίει.

Digitized by Google

I 220,1 *Φιλ.* = II 55,6 (*Μεν.*) = III 23,4 *Φιλ.* = Palat. 86

Κἂν γὰρ μέχρι νεφῶν τὴν ὀφρὺν ἀνασπάσῃς,
ὁ θάνατος αὐτὴν πᾶσαν ἑλκύσει κάτω.

I 222/3 *Μεν.* = II 57,8 (*Μεν.*) III 21,2 *Μεν.* Maximus 12, 61 und Anton. I 31 *Φιλ.* Palat. 87

Κἂν μυρίων γῆς κύριος τυχὼν ἔσῃ,
θανὼν γενήσῃ τάχα τριῶν ἢ τεσσάρων.

I 226,7 *Μεν.* II 101,2 (*Φιλ.*) III 35,6 *Φιλ.*

I *Ἐὰν πένητα γυμνὸν ἐνδύσῃς ποτέ,*
οὐδὲν ἐποίησας, ἂν λόγοις ὀνειδίσῃς.
II (III) *Ἂν γυμνὸν εὑρὼν πενιχρὸν ἐνδύσῃς (ποτέ),*
μᾶλλον ἀπέδυσας αὐτὸν ἂν ὀνειδίσῃς.

I 228,9 *Φιλ.* a) II 97 *Φιλ.* + b) II 104 (*Φιλ.*) und III 34 *Μεν.*

I *Καλῶς ποιήσας καὶ κακῶς ὀνειδίσας*
ἀψινθίῳ (ἔμιξας) Ἀττικὸν μέλι.

II 103,4 (*Φιλ*). III 33,4 *Μεν.* (104 = I 229)

Ἐὰν τροφὴν δοὺς τὸν λαβόντ' ὀνειδίσῃς,
ἀψινθίῳ κατέπασας Ἀττικὸν μέλι.

II 97,8 (*Φιλ.*). 97 = I 228

Καλῶς ποιήσας (καὶ) κακῶς ὀνειδίσας
(ἔργον καθεῖλες πλούσιον πτωχῷ λόγῳ).

I 242,3 *Μεν.* II 27,8 (*Μεν.*)

Οἱ τῶν πενήτων ἐργατῶν ἀεὶ κόποι
εἰς τὰς τρυφὰς χωροῦσι τὰς τῶν πλουσίων.

I 259 *Μεν.* IV 10 *Φιλ.*

I *Πάλιν γὰρ ὄψει τῆς τύχης μεταστροφήν.*
IV *πάλιν γὰρ ὄψει τῶν κακῶν περιτροπήν.*

II 260—262 *Φιλ.* III 38 *Μεν.* 39. 40 *Φιλ.*

Ὅτ' εὐτυχεῖς μέμνησο τῆς προτέρας τύχης.
Μὴ λέγε τις ἦς τὸ πρότερον ἀλλὰ νῦν τις εἶ.
πρὸς τὴν παροῦσαν παντοθ' ἁρμόζου τύχην.

II 263/4 *Μεν.* III 43/4 *Φιλ.*

Ἀνὴρ γυναικὸς λαμβάνων συμβουλίαν
πεσεῖν δεδοικὼς βούλεται πάλιν πεσεῖν.

I 267/8 *Μεν.* II 117. 119 (*Μεν.*)

Ἐλευθέρως δούλευε· δοῦλος οὐκ ἔσῃ·
(118 *ἐλεύθερος πᾶς ἑνὶ δεδούλωται, νόμῳ.*)
δυσὶν δὲ δοῦλος καὶ νόμῳ καὶ δεσπότῃ.

I 276/7 *Φιλ.* IV 35/6 *Μεν.*

Πόντου, γυναικός, χρήματα (?), *θηρός, πυρός*
χειρότερός ἐστιν ὁ προδότης (*ὁ*) *τῶν φίλων.*

I 278/9 *Μεν.* IV 53/4 *Φιλ.*

Πενία καθ' αὑτήν ἐστιν ἰσχυρὰ νόσος·
ἔρωτα προςλαβοῦσα δύο νόσους νοσεῖ.

I 284/5 *Φιλ.* 286/7 *Μεν.* II 201—204 (*Μεν.*) Cod. paris. 1166 fol. 312ᵃ

Ἄνθρωπος ὢν μηδέποτε τὴν ἀλυπίαν
αἴτει παρὰ θεοῦ ἀλλὰ τὴν μακροθυμίαν.
Ὅταν γὰρ ἄλυπος διὰ τέλους εἶναι θέλῃς,
**ἢ γὰρ θεόν σε δεῖ εἶναι ἢ τάχα δὴ νεκρόν.*

I 288/9 *Φιλ.* II 29. 30 *Φιλ.*

Πρόσεστιν ἀεὶ τῷ πένητ' ἀπιστία,
κἂν σοφὸς ὑπάρχῃ κἂν λέγῃ τὸ συμφέρον.

I 295 *Μεν.* II 52 (*Μεν.*). I 294 II 51 ist das Monost. 360

(*Μισῶ πένητα πλουσίῳ δωρούμενον.*)
ἔλεγχός ἐστι τῆς ἀχορτάστου τύχης.

II 83—86 *Μεν.* Maximus 6, Nr. 36. 37 *Μεν.* V. 83/4 steht bei Anton. I 24 und III 59. 60 *Φιλ.* V. 85/6 Palat. Nr. 84.

Χρυσὸς μὲν οἶδεν ἐξελέγχεσθαι πυρί,
ἡ δ' ἐν φίλοις εὔνοια καιρῷ κρίνεται.
Ὁ καιρῷ εὐτυχοῦντα κολακεύων φίλον,
καιροῦ φίλος πέφυκεν, οὐχὶ τοῦ φίλου.

Digitized by Google

[illegible] *der.*

[illegible]

[illegible] Grundlage der [illegible] die vor- [illegible] ist in der [illegible] in den [illegible] dieser Hin- [illegible] wenn in den [illegible] lenander. die [illegible]

[illegible] wenig wir [illegible] die andere [illegible] den [illegible]

[illegible]

[illegible]

Digitized by Google

κότα τὴν ὑπὲρ ἧς ἀγωνίζομαι τέχνην, dann die Ueberlieferung, dass dieser und Menander Altersgenossen und Freunde gewesen seien *καὶ γνώμας ἐμμέτρους ἀλλήλοις ἀντιτιθέναι*, so muss man mit Studemund (S. 17) hier den Philistion verstehen, welchen Cassiodor (Var. IV 51) Erfinder des Mimus nannte. Diese Stelle beweist, dass in jener Zeit, also um 500, solche Streitreden beider in Spruchversen schon im Umlauf waren. Zu dieser Zeitbestimmung passt vollständig der metrische Bau der sichern Verse. Es ist derselbe, welcher in den Spruchversen der sieben Weisen sich findet.

Was die Form dieser Streitrede betrifft, so bilden die mehreren Sammlungen gemeinsamen, also wohl der Ursammlung angehörigen, Verse stets Paare. Nur zwei Gruppen bestehen sicher aus mehr Versen: I 296 bis 299 und I 271 bis 275, über welche Gruppen nachher noch zu sprechen sein wird. Es ist nicht durchaus nothwendig, aber sehr wahrscheinlich, dass ein später Dichter in einem solchen dichterischen Wettkampf jeden Gegner gleich viel Verse sprechen lässt.

Ebenso natürlich ist es, dass in solchem Wettkampfe mindestens die Rede des Einen und die Gegenrede des Andern denselben Stoff betreffen. In den oben zusammengestellten, mehreren Sammlungen gemeinsamen, Versen lässt sich nur noch selten das gleiche Thema für aufeinander folgende Verspaare nachweisen.

Inhalt und Ausdruck dieser Verse sind schlicht, oft stumpf. Blendende, tiefe oder witzige Gedanken oder überraschende Wendungen erfreuen uns fast bei jedem der übrigen Bruchstücke der attischen Komiker: hier finden wir nur Mittelgut, oft noch geringere Waare. Gedanken und Worte sind nur wenig besser als in den Spruchversen der sieben Weisen oder in den Versen des Gregor von Nazianz. Die *τύχη* mit *πλοῦτος* und *πενία*, dann die Frauen und die Freundschaft sind die Hauptstoffe; minder oft wird von Sklaven, Gesetzen und ähnlichen Dingen gesprochen. Die Frauen werden durchweg schlecht behandelt; von der Liebe ist fast nicht die Rede. Der Ausdruck ist durchweg gewöhnlich, öfter unbeholfen.

Doch sind das theilweise Geschmacksachen, in denen man sehr irren kann. Eine kleine Aenderung eines dummen Abschreibers genügt oft, um einen feinen Vers stumpf oder thöricht erscheinen zu lassen. Wir

Digitized by Google

müssen prüfen, wie gross die äussere Wahrscheinlichkeit ist, dass gute alte Verse, aber vielleicht mit abgestumpfter Spitze, hier versteckt sind. Dazu sind die Verse zu prüfen, welche in mehreren unserer Sammlungen und zugleich in andern guten Quellen vorkommen, welche also sicher alt und echt sind.

In der Schrift des Plutarch. de EI Delphico c. 1 p. 384 D, werden aus Euripides die Verse angeführt

οὐ βούλομαι πλουτοῦντι δωρεῖσθαι πένης,
μή μ' ἄφρονα κρίνῃς ἢ διδοὺς αἰτεῖν δοκῶ.

Nun hat die Sammlung II 49 50: *Μένανδρος περὶ πλούτου. Αἰσχύνομαι πλουτοῦντι δωρήσασθαι φίλῳ μή με ἄφρονα κρίνῃ καὶ διδῶν αἰτεῖν δοκῶ*, die Sammlung I, 198 199: *Μεν. Αἰσχύνομαί τι δωρῆσαι πλουσίῳ φίλῳ μή μ' ἄφρονα κρίνας ἄνουν εἶναι δοκῶ.* Die gemeisame Vorlage von I und II lautete jedenfalls

α ἰ σ χ ύ ν ο μ α ι πλουτοῦντι δωρεῖσθαι φ ί λ ῳ
μή μ' ἄφρονα κ ρ ί ν ῃ κ α ὶ διδοὺς αἰτεῖν δοκῶ.

Die Fassung bei Plutarch scheint die richtige zu sein; wahrscheinlich sind die Verse dann umgearbeitet und hier (natürlich unter dem Namen des Menander oder Philistion) eingesetzt worden.

Dann haben wir drei Stellen, welche in mehreren dieser Sammlungen, zugleich aber im Stobaeus sich finden. Stobaeus (Ecl. 1, 6, 15 p. 87, 2 bei Wachsmuth) giebt das Verspaar: *Χαιρήμονος*

ἅπαντα νικᾷ καὶ μεταστρέφει τύχη.
οὐδεὶς δὲ νικᾷ μὴ θελούσης τῆς τύχης.

Sammlung I 91 92 gibt dieselben zwei Verse (nur mit den Aenderungen *ἅπαντι . . . οὐδὲν δὲ*) dem Menander; in II 22 ist nur der erste Vers einer längeren Reihe von Versen des Philistion angeflickt (mit der Aenderung *μεταστρέφει τύχην*). Offenbar war in der I und II gemeinsamen Vorlage das ganze Verspaar vorhanden und in II ist nur durch die Schuld des Umarbeiters der zweite Vers weggefallen.

Verwickelter liegt die Sache bei den zwei andern Gruppen, über welche zunächst die folgende Ausgabe zu vergleichen ist. Bei den Versen I 296—299 (II 111—114 Max. 34,4 Taur. Palatinus)

Digitized by Google

tritt, wenn irgendwo, die Lückenhaftigkeit unserer Ueberlieferung hervor. Stobaeus gibt die Verse dem Euripides, Sammlung I, II und Maximus dem Philistion. Im 1. Verse muss die erkennbar älteste Vorlage der Streitrede gehabt haben *ὅταν ἴδῃς εἰς ὕψος ἠρμένον τινά* (I); hier scheint *εἰς* mindestens so gut wie das *πρὸς* des Stobaeus; die übrige Ueberlieferung der Streitrede geht auf ein Exemplar zurück, in welchem das schlichte *τινά* durch das derbe *πονηρὸν* ersetzt war. Im 2. Verse ist die erkennbar älteste Fassung der Streitrede: *λαμπρῷ τε πλούτῳ καὶ τύχῃ γαυρούμενον* (II und Max.). Der 3. Vers (II und Max.) war gleich Stobaeus. Der 4. Vers lautete in der erkennbar ältesten Fassung der Streitrede: *τούτου τάχιον νέμεσιν εὐθὺς προσδόκα* (II. Max. Taur. Pal.); hieraus wurde *τούτου ταχίστην πτῶσιν* nach der einen Seite (I Taur. Pal.), *τούτου τάχιον μεταβολὴν* nach der andern Seite (Maximus) abgezweigt. Endlich wurde in einer alten Abschrift der Streitrede ein 5. Vers *ἐπαίρεται γὰρ μεῖζον ἵνα μεῖζον πέσῃ* zugesetzt, der sich in I, Maximus und Palatinus erhalten hat.

In der anderen Versgruppe ist II 77—81 völlig gleich Stobaeus; nur ist statt Philetas der Name Philistions gesetzt. Dagegen Sammlung I 271—275 und IV 16—20 enthalten eine starke Umarbeitung der echten Verse, deren Wortlaut im 3. Vers noch einmal in I durch *χρόνοις* statt *σέβου* verderbt ist. Ich werde nachher zu beweisen suchen, dass die gute Fassung in II mit der Ursammlung nichts zu thun hat; dagegen muss die Umarbeitung in I und IV auf eine gemeinsame Vorlage zurückgehen.

In den bisher erwähnten vier Fällen sind aus andern älteren Quellen Verse abgeschrieben und entweder von dem ursprünglichen Dichter oder von einem Abschreiber in die Streitrede des Menander und Philistion gemischt worden.

Zweifelhaft ist die Sache in den folgenden drei Fällen.

I 109 *Δούλῳ γενομένῳ, δοῦλε, δουλεύειν φοβοῦ.*
110 *ἀμνημονεῖ γὰρ ταῦρος ἀργήσας ζυγοῦ.*

Diese zwei Verse sind in I dem Philistion, in II 115/6, wo ihr Wortlaut entstellt ist, dem Menander gegeben. Unter den Monosticha des Menander steht bei Meineke 138 *Δοῦλος γεγονὼς ἑτέρῳ δουλεύειν φοβοῦ.*

Digitized by Google

Dieser Vers findet sich nur in der einen, schlechteren Klasse von Sammlungen und zwar in drei Sammlungen, von denen die eine *ἑτέρῳ*, die zwei andern *ἄλλῳ* bieten. Darauf, dass die Monosticha Handschriften verderbten Text bieten, will ich kein Gewicht legen; allein auf die Stellung des Verses. Er ist nemlich zunächst der vorletzte der Reihe; der letzte ist *δύσμορφος ἴσθι μᾶλλον ἢ κακήλογος*. die Variante von 117 *Δύσμορφος εἴη μᾶλλον ἢ καλὸς κακός*. Diese beide Varianten von 117 stehen in den Handschriften an verschiedenen Stellen der Reihe. Hieraus folgt zunächst, dass dieser letzte Vers in jener Klasse der Monosticha später angeflickt ist. Dadurch wird unser Vers der letzte der Reihe und verfällt somit dem begründeten Verdacht, ebenfalls erst aus unserer Streitrede später in eine Monostichasammlung am Schluss der Reihe *Δ* angeflickt worden zu sein.

I 238 *Γέρων γενόμενος μὴ γάμει νεωτέραν.*
ἄλλον γὰρ ἕξει, παιδαγωγήσεις δὲ σύ.

Vers 238 steht auch in den Monosticha 110 und zwar in 4 Sammlungen der besseren Klasse und an nicht verdächtiger Stelle. Nun findet sich in Sammlung III 51 52:

Γέρων γενόμενος μὴ φρόνει νεώτερα,
μηδ' εἰς ὄνειδος ἕλκε τὴν σεμνὴν πολιάν.

Weil der zweite Vers des Paares in I und III ein verschiedener ist, so ist nicht sicher, dass Sammlung I und III den ersten Vers aus einem Exemplar der Streitrede als gemeinsamer Vorlage bezogen haben. Möglich bleibt, dass sowohl der Umarbeiter von I als der von III von einander unabhängig den Vers aus andern Quellen bezogen haben.

In Sammlung I stehen folgende Paare:

196 *Μισῶ πένητα πλουσίῳ δωρούμενον.*
ἢ μωρός ἐστιν ἢ πλανᾶσθαι βούλεται.
292 *Μισῶ πένητα πλουσίῳ δωρούμενον.*
οὗτος (αὐτὸς) γὰρ αὑτοῦ τὸν βίον λυμαίνεται.
294 *Μισῶ πένητα πλουσίῳ δωρούμενον.*
ἐλέγχει γὰρ αὑτοῦ τὴν ἀχόρταστον γνώμην.

Das letzte Paar findet sich auch in Sammlung II

51 *Μισῶ πένητα πλουσίῳ δωρούμενον.*
ἔλεγχός ἐστι τῆς ἀχορτάστου τύχης.

Digitized by Google

Die beiden ersten Paare beweisen nichts; dagegen die beiden letzten zur Genüge, dass derjenige, welcher die Streitrede ursprünglich gedichtet, oder jener, welcher die I und II gemeinsame Vorlage hergerichtet hat, den Vers der Monosticha 360 *Μισῶ πένητα πλουσίῳ δωρούμενον* benützt hat, ebenso wie Gregor. Naz. in seinen *Γνῶμαι δίστιχοι* (ed. Migne tom. 37 p. 921): 61 *Μ. π. πλ. δ. ὡς τῷ λέγοντι τοῦ τρέφειν λειπομένῳ.*

Wir haben also 6 Fälle, wo zwei oder mehr Fassungen der Streitrede Verse gemeinsam haben, welche sicher älter sind. Dieselben müssen also entweder vom Dichter in die Ursammlung oder von einem Leser oder Abschreiber in eine Abschrift eingesetzt worden sein, aus welcher die betreffenden Fassungen ihn gemeinsam erhalten haben. Wer den Zustand dieser Fassungen erwägt, die öfter grobe Entstellungen gemeinsam haben (vgl. I 144 und IV 31), wird zugeben, dass sehr leicht auch mehrere Sammlungen nachträglich eingeflickte Verse gemeinsam haben können. Sie waren eben in eines der vielen, jetzt verschollenen Mittelglieder der Ueberlieferung eingesetzt. Wie leicht so Etwas geschah, kann man in jeder Sentenzensammlung, insbesondere in den einzelnen Sammlungen der Menanderspruchverse sehen; dasselbe wird die folgende Untersuchung lehren. In zwei von diesen 6 Fällen bestehen die betreffenden Stücke aus untrennbaren Gruppen von mindestens 4 Versen. Wenn die Dichtung ursprünglich wirklich in Verspaaren eingerichtet war, so können diese zwei Gruppen jener Dichtung nicht angehört haben.

Die einzelnen Sammlungen.

Ich will nun die einzelnen uns erhaltenen Fassungen der Spruchrede betrachten; dabei werden besonders die Verse jeder einzelnen Sammlung zu betrachten sein, welche in den andern nicht vorkommen, also bisher noch nicht berücksichtigt worden sind.

Die IV. Fassung (Studemund S. 40 und 41) ist die kleinste. Obwohl in einer verhältnissmässig alten Handschrift überliefert, ist der Text doch recht verdorben, im Ganzen genommen weniger als der Text von I, mehr als der Text von II. Eröffnet wird die Sammlung mit 5 Gruppen von 3—5 Versen, dann folgen 17 Verspaare. Es finden sich öfter zwei oder mehr Verspaare, welche denselben Stoff behandeln,

Digitized by Google

also Spuren einer gewissen Ordnung. Von den 54 Versen kommen 17 in I, 8 in II, 2 in I und II zugleich vor, von welchen V. 16—20 schon bei Stobaeus sich finden; also bleiben 27, gerade die Hälfte, als neu übrig. Von diesen 27 neuen Versen findet sich der 1., *πολλῶν ὁ καιρὸς γίνεται παραίτιος*, auch gut bezeugt in den Monosticha, wo jedoch nur eine Handschrift *παραίτιος*, alle anderen *διδάσκαλος* haben. Sinn und Ausdruck der übrigen 26 Verse hält sich auf derselben bescheidenen Höhe, wie in den 27 mit andern Sammlungen gemeinsamen Versen.

Sammlung III. Der Text dieser Sammlung ist bald besser, bald schlechter als der von I oder II. Die Verse treten stets in Paaren auf. Von sachlicher Ordnung sind noch deutliche Spuren. Von den 62 Versen kommen 19 auch in I, 2 auch in II, 8 auch in I und II zugleich vor. Von diesen kommt V. 51 auch in den Monosticha vor. Von den 33 neuen sind 5 und 6, 57 und 58 dadurch, dass sie in Sammlungen vorkommen, welche auch sonst eine alte Fassung der Streitrede ausgeschrieben haben, als altes gemeinsames Gut der Ueberlieferung der Streitrede bezeugt. Dagegen V. 31 und 49/50 sind abgeschrieben; sie sind gleich Euripides Alc. 671, 669 und 670, die in der richtigen Ordnung bei Stobaeus 119, 1 beisammen stehen. Die übrigen Verspaare entsprechen in Inhalt und Ausdruck den mehreren Sammlungen gemeinsamen Versen. Ein Paar, wie III 47

Ὁ γῆρας αἰτῶν παρὰ θεῶν ἁμαρτάνει·
τὸ γὰρ πολὺ γῆρας ἐσχάτων κακῶν γέμει

kann natürlich nicht von einem entschiedenen Christen gedichtet sein.

Sammlung II. Hier wachsen die Schwierigkeiten. Voran geht ein Prolog von 11 Versen, dessen Wortlaut durch einige Schreibfehler stark verderbt ist. Da einige Auflösungen zeigen, dass diese Verse noch vor Georgius Pisida verfasst sind, so dürfen die falschen Spondeen im 4. und 9. Verse nicht dem Dichter zugeschrieben werden. Im 4. Verse verlangt der Sinn *προτάξας*, wie Heinsius besserte. Der V. 9 *τὸν τερπνὸν καὶ φίλητον καὶ βιωφελῆ* ist zu tilgen; denn in diesem Prologe gehören je zwei Verse zusammen; so hier V. 7 und 8, 10 und 11.

Von den 210 Versen kehren 23 in I, 2 in III, 8 in I und III zugleich, 8 in IV und 2 in I und IV, also 43 in den andern Sammlungen

Digitized by Google

wieder; von den mit I gemeinsamen kommen, wie oben bemerkt, V. 22, dann 111—114 schon im Stobaeus, V. 49 und 50 im Plutarch, V. 51 (und vielleicht 115) in den Monosticha vor. Von den übrigen Versen kehren V. 47/8, 85/6, 89, 153/4 und 205 in solchen Schriften wieder, dass sie dadurch als Gut einer alten Fassung der Streitrede beglaubigt werden.

Am wichtigsten ist die Versmasse, welche genau mit Stobaeus stimmt. V. 12—15 (*Μεν.*?) stehen ebenso in den Eclogae des Stobaeus II, 46, 11 (p. 261 Wachsmuth) mit dem Autornamen *Φιλή.* V. 59—67 Philistion stehen alle bei Stobaeus 97, 19 *Φιλήτου.* V. 68—76 Menander bei Stobaeus 91, 29 *Μενάνδρου.* V. 77—81 Philistion bei Stobaeus Ecl. II, 1, 5 *Φιλήτα.* V. 189—191 Philistion bei Stobaeus Ecl. II, 4, 3 *Φιλήμονος* oder *Φιλήτα.* Also 30 Verse finden sich genau in denselben Gruppen bei Stobaeus, sind demnach ziemlich sicher aus Stobaeus herübergeschrieben. Die Frage ist nun, von wem? Früher, wo man von andern Fassungen dieser Streitrede nichts wusste, antwortete man natürlich, der, welcher diese Sammlung zusammengestellt hat, habe dazu den Stobaeus benützt. Dann schloss man weiter, da manche Partien der Werke des Stobaeus verloren sind, so werde auch der grösste Theil der übrigen Verse aus Stobaeus abgeschrieben sein und, da die hier dem Philistion gegebenen Stücke bei Stobaeus meistens Leuten gegeben sind, deren Namen mit Phil anfängt, folgerte man endlich, es habe der Zusammensteller dieses Wettkampfes die beiden Nebenbuhler Menander und Philemon gegenübergestellt und nur durch die Interpolation eines Abschreibers oder Lesers sei Philistion statt Philemon hereingekommen; desshalb endlich sind die sämmtlichen oder die meisten Verse dieser Sammlung unter den Fragmenten des Menander oder des Philemon gedruckt. Jetzt können wir aber vier Sammlungen vergleichen. In drei Sammlungen sprechen die Gegner meistens nur in Verspaaren. In dieser Sammlung allein stehen grössere Versgruppen, welche vollständig aus Stobaeus genommen sind.

Dazu kommen andere: V. 137—143 schildern in einer untrennbaren Reihe von sieben Versen, wie die Schnecke böse Nachbarn flieht. V. 163—165 mahnen, das, was man vorhat, nicht auszuplaudern. V. 166 bis 174 demonstriren in einer zusammenhängenden Reihe von 9 Versen

Digitized by Google

an den Gräbern die Nichtigkeit des Menschen; Aehnliches wollen die zusammenhängenden 7 Verse 175—181 beweisen. Ebenso untrennbar sind die 5 Verse 206—210. Wahrscheinlich sind eben solche irgendwo ausgeschnittene Gruppen die Verse 35—40, von denen die beiden ersten in die von mir herausgegebene urbinatische Sammlung von Spruchversen gerathen sind, dann 182—188. 196—200. Das sind wiederum 31 oder 49 Verse. Von 79 Versen dieser einen Sammlung findet sich also in den andern drei Sammlungen keine Spur; diese Verse treten alle in grösseren Massen auf, während sonst fast nur Verspaare verwendet werden.

Ich glaube, die Lösung der Schwierigkeiten ergibt sich leicht. Alle diese Stücke haben mit der ursprünglichen Streitrede nichts zu thun, sondern derjenige, welcher die Sammlung II hergerichtet hat, hat jene Stücke aus Stobaeus, diese aus andern Schriften abgeschrieben und hier eingeschoben. Diese Stücke fand er in grösseren Gruppen, die nicht zerrissen werden konnten. Desshalb hat er die Form der Verspaare überhaupt weggeworfen und hat stets eine Anzahl von Verspaaren, welche in den andern Fassungen dieser Streitrede mehrere Reden und Gegenreden bildeten, als Rede eines einzigen zusammengepackt; vgl. II 49—52 und 55—58, 101—104, 107—110, 115—119, 133—136 und andere. Er ist überhaupt mit diesen Paaren gewaltthätig umgegangen. Wie oben bemerkt, hat er den zu 22 gehörigen Vers, der bei Stobaeus und I 92 steht, weggelassen. V. 89 *Μυστήριόν σου μὴ κατείπῃς τῷ φίλῳ* ist wiederum nur der erste. V. 205 nur der zweite Vers eines anderen Paares; die vollständigen Paare sind einst in den Fassungen der Streitrede gestanden, aber von dem Umarbeiter dieser II. Sammlung zerschnitten worden.

Diese Ausstaffirung der Sammlung mit vielem fremden Gut muss allerdings in alter Zeit vor sich gegangen sein. Denn die grösseren Versgruppen, deren Quelle wir noch nicht bestimmen können, zeigen alle aufgelöste Hebungen oder Senkungen oder Versschlüsse mit dem Accent auf der letzten oder drittletzten Silbe; so 37, 138, 164, 169, 177, 183, 199. Demnach müssen sie alle vor Georgius Pisida entstanden sein. Es ist natürlich, dass auch der Mann, welcher nur Stücke solcher Zeiten hier eingeschoben hat, vor Georgius Pisida gelebt hat.[1]) Demnach kann der-

1) Die aus Stobaeus ausgeschriebenen Verse bieten also eine sehr alte Ueberlieferung, und doch findet sich ausser V. 13 *εὐδαιμονῶν* keine hervorstechende gute Lesart.

Digitized by Google

selbe auch den Prolog gemacht haben. Die Stücke von unbekannter Herkunft brauchen desshalb nicht verlorenen Theilen des Stobaeus und damit guten alten Dichtern zugeschrieben zu werden. Das beweisen die V. 90 und 163—165. Diese vier Verse stehen ebenfalls in den Spruchversen der sieben Weisen, welche Wölfflin (Sitzungsber. 1886) herausgegeben hat. Wie schon Brunco (Acta semin. philol. Erlang. III 321) erkannte, sind sie nur Paraphrase der prosaischen Sprüche der sieben Weisen, also sicher von jenem Dichter geschaffen, der frühestens im 4. Jahrhundert nach Christus gelebt hat. Hier ist also eine ganz junge, fast zeitgenössische Dichtung ausgeschrieben. Dasselbe mag der, welcher Sammlung II mit fremdem Gut ausstaffirte, noch oft gethan haben.

Dass ordnungsmässig über bestimmte Stoffe gesprochen werden soll, kündigt der Prolog und die Ueberschriften an; die Ausführung lässt Vieles zu wünschen. Ob diese Titel aus der ursprünglichen Streitrede stammen oder ob unser Interpolator nach dem Beispiel des Stobaeus sie einsetzte, das lasse ich unentschieden.

Es bleiben noch etwa 68 Verse, welche in einzelne Verse oder in Paare sich theilen lassen (16—21. 23—26. 29—34. 41—48. 53, 54. 87, 88. 91—96. 98—100. 105, 106. 118. 120—127. 130—132. 146. 151—162. 192—194. 195). V. 47 und 48 und 153 und 154 kommen auch — doch ohne Namen — in der Melissa des Antonius oder in den Turiner Parallelen vor, stammen also wohl aus der Streitrede. V. 192 und 193 sollen die scheinbar unvollständigen Worte des Stobaeus ergänzen. Dagegen V. 105 und 106 sind sicher nach der Sentenz bei Stobaeus 44, 3 gemacht. Da aber mit starkem Schnitt und mit Aendern ein Verspaar gemacht ist, so könnte dieses Verspaar schon in eine frühere Fassung der Streitrede gestellt worden sein. V. 182/3 kehren in einem alten Homerscholion ähnlich wieder. V. 44/5 sind wohl nach Stobaeus 116, 17 und V. 93 nach dem Monost. 748 gemacht.

Von den übrigen gut 60 Versen kann, wie V. 90, so noch mancher aus anderen Schriften erst in diese Sammlung II eingesetzt worden sein. Doch weitaus der grösste Theil stammt sicher aus der ursprünglichen Fassung der Streitrede und bewegt sich in demselben Kreise der Gedanken und Formen. Wenn z. B. Sammlung I und II bieten:

Digitized by Google

I 267 [illegible]
[illegible]
II 117 [illegible]
[illegible]
[illegible]

so ist ohne Zweifel II 115 ein Vers der ursprünglichen Fassung.

Sammlung I. Schon die Verschiedenheiten der florentiner und der athenischen Handschrift, dann noch weit deutlicher die Verschiedenheiten der mit den andern Sammlungen gemeinsamen Verse zeigen, dass der Text in unserer Sammlung nicht nur durch Irrthümer, sondern auch durch kecke Aenderungen sehr stark entstellt ist.

Im Aeussern ist hier die Form der Verspaare ziemlich gewahrt. Der Prolog besteht nur aus Paaren. Dies Formgesetz ist selten verletzt; bei V. 27 ist wohl durch die Schuld des Schreibers ein ganzer oder halber Vers weggefallen. V. [illegible] ist ein einzelner Vers: das vollständige Paar ist wohl [illegible] und [illegible]. V. 135 ist wohl von einem Leser eingeflickt. V. [illegible] zerfallen in zwei Paare; zu [illegible] ist der zweite Vers weggefallen. Vor [illegible] fehlt der Vers III [illegible], mit dem sich zwei Paare ergeben. V. [illegible] und V. [illegible] sind jene Umarbeitungen von Stellen des Prologes, welche schon in einer alten Fassung dieser Streitrede gestanden haben müssen. V. [illegible] und 305—316 sind hinten angeschobene Stücke aus einer fremden Dichtung; zwischen ihnen steht V. [illegible]. Sonst ist das Paargesetz gewahrt.

Allein unter dieser guten Hülle sieht es hässlich aus. Schon das Vorkommen der zwei Paare

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

beweist, dass hier von einem ursprünglichen Ganzen absolut keine Rede ist. In Wahrheit liegt ein Trümmerhaufen vor uns, bedeckt mit Resten von Bauten verschiedener Art und verschiedener Zeit.

Von den [illegible] Versen kommen zunächst [illegible] auch in den andern Fassungen der Streitrede vor und zwar [illegible] in II, [illegible] in III, [illegible] in IV;

8 in II und III, 2 in II und IV zugleich. Der Text von I ist hier oft schlechter, minder oft besser als der von II, III oder IV. Belehrend sind die schon oben citirten Verse: II 117—119 im Vergleich zu I 267 und 268:

117 *Ἐλευθέρῳ δούλευε· δοῦλος οὐκ ἔσῃ·*
ἐλεύθερος πᾶς ἐνὶ δεδούλωται, νόμῳ,
δυσὶν δὲ δοῦλος, καὶ νόμῳ καὶ δεσπότῃ.
267 *Ἐλευθέρους δούλευε κ' οὐχ ἕξεις δούλους.*
δυσὶ δούλευε καὶ νόμοις καὶ δεσπόταις.

Hier ist — abgesehen von den Verderbnissen des Textes — offenbar in I ein Verspaar fabricirt, indem zwei Verse zusammengestellt wurden, welche durchaus nicht zusammenpassen: also eine Fälschung. Ebenso steht der V. 137 in IV 23 und der V. 259 in IV 10 in lebendigem und gutem Zusammenhang; in I ist mindestens die Verbindung von 137 thöricht und plumpe Fälschung. Dann lesen wir einerseits die Paare in II 103/4 = III 33/4 und II 97/8

103 *Ἐὰν τροφὴν δοὺς τὸν λαβόντ' (φεύγοντ') ὀνειδίσῃς,*
ἀψινθίῳ κατέπασας Ἀττικὸν μέλι.
97 *Καλῶς ποιήσας <καὶ> κακῶς ὀνειδίσας*
ἔργον καθεῖλες πλούσιον πτωχῷ λόγῳ;

anderseits in I das Paar 228/9:

Καλῶς ποιήσας καὶ κακῶς ὀνειδίσας
ἀψινθίῳ ἔμιξας Ἀττικὸν μέλι.

Auf einer von beiden Seiten liegt offenbar **Fälschung eines Verspaares** vor und die andern Beispiele sprechen dafür, dass in Sammlung I gefälscht ist.

Ehe wir die Verse besprechen, welche nicht mehreren Sammlungen gemeinsam sind, ist die **Ordnung** der ganzen Sammlung zu betrachten. Da sehen wir nur wüste Trümmer. Mitunter behandeln etliche sich folgende Verspaare denselben Stoff; oft wechselt er von Paar zu Paar, während doch in der ursprünglichen Fassung mindestens éine Rede und Gegenrede denselben Stoff behandelt haben muss. Dagegen lehrt z. B. 234, dass Gold und Weiber Unheil stiften, 236 dass ein Schwätzer nicht

Digitized by Google

gefährlich ist, 238 dass ein Greis und ein Mädchen ein schlechtes Ehepaar geben, 240 dass unser Leben voll Mühsal ist. Dann kommt in derselben Sammlung, wie bereits (S. 250) erwähnt, dasselbe Verspaar zwei Male vor, 103,4 = 269 und 270. Sodann ist derselbe Vers *Ἄνθρωπον ὄντα πάντα προσδοκᾶν σε δεῖ*, einmal thöricht mit V. 42 *ὁ δ' ἐκκακήσας ὤλεσεν τὰς ἐλπίδας*, das andere Mal gut mit 255 *ἀλλάσσεται γὰρ τὰ πάντα καὶ οὐ παραμένει* verbunden. Dem Verse *πολλὴν γὰρ ἀβλάβειαν ἡ σιγὴ φέρει* ist einmal vorangesetzt 131 *Ἄκουε πάντα μανθάνειν καὶ μὴ λαλεῖν*, das andere Mal 192 *Κρεῖττον ἐστὶν σιωπᾶν ἢ μάτην λαλεῖν*. Endlich dem Vers *Μισῶ πένητα πλουσίῳ δωρούμενον* ist das eine Mal zugesetzt 197 *ἢ μωρός ἐστιν ἢ πλανᾶσθαι βούλεται*, das zweite Mal 293 *αὐτὸς γὰρ αὑτοῦ τὸν βίον λυμαίνεται*, das dritte Mal 295 *ἔλεγχός ἐστι τῆς ἀχορτάστου τύχης*. Es ist nun die Möglichkeit nicht zu leugnen, dass der ursprüngliche Verfasser in lebhaft rhetorischer Färbung in zwei Paaren denselben Vers gesetzt habe; allein dann müssen die Paare beisammen stehen und es müssen 2 oder 4, aber nicht 3 Paare sein. Demnach sind hier entweder die zusammengehörenden Paare auseinander gerissen und ganz verstellt, oder es sind Verspaare gefälscht.

Von den Versen, welche in I, aber nicht in II, III, IV stehen, werden etliche sonst so angeführt, dass ihre Abstammung aus der Streitrede des Menander und Philistion sicher gestellt wird. V. 46 wird auch bei Maximus mit Menanders, V. 47 8 mit Philistions Namen citirt. Interessant ist folgender Fall. Bei Maximus 8, 21 steht unter Philistions Namen

Τῇ γῇ δανείζειν κρεῖττόν ἐστιν ἢ βροτοῖς,
ἥτις τόκους δίδωσι μὴ λυπουμένη.

Diese Verse sind mit andern Sentenzen desselben Titels aus Maximus gewandert in die Florentiner Sammlung (Meineke Stob. IV p. 188). Schon der Name Philistion zeigt, dass Maximus dieses Verspaar aus der Streitrede des Menander und Philistion bezogen hat, dass es also echt ist. Wenn wir nun in unserer Sammlung 1 lesen:

113 *Ἡ γῆ τόκους δίδωσι μὴ λυπουμένη.*
ἀπὸ γῆς ἔφυ τὰ πάντα καὶ εἰς γῆν πάλιν.

so ist klar, dass 1) aus den zwei echten Versen bei Maximus ein einziger

Digitized by Google

zurecht geschnitten ist, dass 2), um ein Verspaar zu bekommen, ein durchaus nicht dazu passender Vers dazu gejocht wurde. Wir haben also an einer Reihe von bösen Beispielen gesehen, dass der Sinn und Anderes dem Redactor von I gleichgiltig war, wenn er nur das nöthige Verspaar vor Augen stellen konnte.

Ferner kommen die Paare 107/8 und 164/5 in den Turiner Parallela vor, freilich, wie dort fast Alles, ohne Namen; doch spricht diese Quelle sehr dafür, dass auch diese Paare schon in einer alten Fassung der Streitrede gestanden sind.

Somit haben wir fast 80 Verse auf die ursprüngliche Streitrede oder eine ältere Fassung derselben zurückgeführt. Der Prolog von 8 Versen muss ebendaher stammen oder in demselben Sinne neu fabricirt sein; aus einer andern Schrift abgeschrieben ist er sicher nicht. Dagegen die 16 Verse im Schlusse (300—303 und 305—316) sind sicher aus einer andern Dichtung abgeschrieben. Die zahlreichen dreisilbigen Füsse und die Wortaccente im Versschluss beweisen den früheren Ursprung. Der Einkleidung nach (*λάλησον ἵνα μάθωμεν . . εἰ δὲ σιωπᾷς*) stammen die Verse aus einem Schauspiel, in welchem ein stoischer Philosoph angesprochen und verspottet wird. Hätte Lucian Schauspiele dieses Inhaltes geschrieben, so wüsste man, wo suchen. So aber bleibt die Herkunft der Verse dunkel.

Von den übrigen gut 200 neuen Versen sind zunächst zwei Paare abgeschrieben: V. 186/7 stammt aus der Medea des Euripides; V. 254/5 sind vielleicht nach Stobaeus 108, 38 gemacht. Ueber ein drittes Verspaar (188/9) ist wohl anders zu urtheilen.

Eine grosse Zahl von Versen begegnet uns wieder in den Sammlungen der Spruchverse, welche Menanders Namen tragen: V. 43 ist = Mon. 225; 55 = M. 463; 56 = M. 447; 61 = M. 455; 81 = M. 280; 82 = M. 64; 111 = M. 514; 112 = M. 485; 129 = M. 220; 147 = M. 582; 154 = M. 63; 166 = M. 276; 174 = M. 263; 175 = M. 530; 248 = M. 357; 252 = M. 297; 256 = Brunck Monost. 175; 258 = M. 432. Also finden wir hier nicht weniger als 18 Verse, welche in den Monosticha, aber in keiner andern alten Schrift vorkommen. Das beweist, dass hier eine Sammlung derselben ausgeschrieben ist.

Digitized by Google

Ferner sind hier eine Anzahl Spruchverse eingesetzt, welche sich sowohl in den erhaltenen Sammlungen der Monosticha, als in andern guten Quellen, besonders im Stobaeus, finden: V. 50, 127, 130 = 192, 249, 304, 188/9. Da eine alte Sammlung der Monosticha hier stark ausgegebeutet worden ist, andere Quellen aber fast nicht benützt sind, so ist es natürlich, dass auch diese 7 Verse alle oder fast alle aus jener Sammlung der Monosticha und nicht aus andern Schriften ausgeschrieben sind.

Endlich finden sich hier vier Einzelverse, 29 35 39 136, von denen drei bei Stobaeus und einer bei Simplicius sich nachweisen lassen. Es sind Monosticha, aber in den bis jetzt von mir benützten Sammlungen derselben finde ich sie nicht. Nun ist aber Folgendes zu bedenken: die eine Klasse von Sammlungen der Monosticha scheinen wir so zu haben, dass uns nur in der zweiten Hälfte etliche Verse von ihrem ursprünglichen Bestand fehlen. Dagegen die bis jetzt bekannten Sammlungen der andern Klasse geben uns noch lange nicht den ursprünglichen Bestand dieser Klasse. So habe ich aus der Sammlung von Monosticha, welche unsere athenische Handschrift (K) auf Bl. 175—183 enthält, in den Sitzungsberichten (8. November 1890 S. 365—371) nicht weniger als 35 gute Spruchverse mittheilen können, welche in allen andern bis jetzt bekannten Sammlungen fehlen. Auf der andern Seite finden wir unter den neuen Versen der Fassung I 27 uns sonst bekannte Einzelverse wieder[1], aber nur 1 oder 2 Verspaare. Der Mann hatte sich aber die Aufgabe gestellt, neue Verspaare zu machen. Da müsste er geradezu unklug gewesen sein, wenn er, eine Quelle wie den Stobaeus ausnützend, die zahlreichen Verspaare, die er gut brauchen konnte, verschmäht, dagegen fast nur die Einzelverse abgeschrieben hätte, welche er kaum verwenden konnte. Demnach ergibt sich: diese (I.) Fassung der Spruchrede ist so zu Stande gekommen, dass in eine alte Fassung der Spruchrede eine ganze Menge von Verspaaren zugesetzt wurden, welche alle oder fast alle einer Sammlung von guten alten einzelnen Spruchversen entnommen wurden.

Das geschah in alter Zeit, vor Georg Pisida. Dennoch ist für die Verbesserung des Textes unserer Monostichasammlungen nicht viel zu

1) Sonst kommen in diesen vier Fassungen der Spruchrede nur 3 oder 4 sonst bekannte Monosticha vor: die oben (S. 243 u. 244) besprochenen gemeinsamen Verse (I 109 = II 115); I 238 = III 51 und I 196 = 292 = 294 = 296 = II 51; zu diesen kommt noch der 1. Vers von IV.

Digitized by Google

erwarten. Denn die Fassung I ist stark umgearbeitet und nur in einer Handschrift erhalten. Nur Monost. 582 *Οὐδεὶς ποιῶν πονηρὰ λανθάνει θεόν*, der nur in einer Handschrift überlieferte Vers, lautet hier besser: I 147 . . *λανθάνει δίκην*. Entschieden umgearbeitet und verschlechtert sind die Verse I 112. 127. 154. 174. 249. Die Fassung, in welcher andere, wie 50. 56. 129. 130. 208, sich hier finden, ist ebenso gut möglich wie jene der Monosticha; doch ist z. B. die Fassung von I 50 gegenüber dem Zeugniss des Stobaeus und der Spruchverssammlungen zu verwerfen.

Wir haben also viele guten alten Verse nachgewiesen, welche in alter Zeit in diese Fassung der Spruchrede eingeschoben wurden. Die Sammlungen dieser Spruchverse müssen damals reichhaltiger gewesen sein als die jetzt vorliegenden. Sollte nicht unter den fast 170 noch unbestimmten neuen Versen der athenischen Streitrede eine Anzahl von solchen älteren Monosticha sich befinden, welche in den bis jetzt bekannten Sammlungen derselben fehlen? Das ist nicht nur möglich, sondern nahezu nothwendig. Unser Urtheil hängt hier nicht allein von dem Geschmack des Einzelnen ab, sondern stützt sich auf äussere Gründe, die Jeder anerkennen muss.

Die Verspaare, welche verschiedene Fassungen der Streitrede gemeinsam haben, und fast alle Verspaare der Fassungen II, III, IV enthalten, wie natürlich, zwei zusammenpassende Verse; entweder bindet eine grammatische Construction beide Verse zu einem untrennbaren Ganzen oder der zweite mit *γάρ, δέ* u. s. w. angefügte Vers wird durch den Sinn mit dem vorangehenden verbunden. Derartige neue Verspaare der Fassung I, in welchen noch dazu moralische Gedanken über Glück und Unglück, Tugend und Laster, Freundschaft und Feindschaft, dann Tadel der Frauen in nüchterner Sprache und in richtiger metrischer Form vorgebracht werden, müssen wir als Reste der ursprünglichen Fassung der Streitrede hinnehmen; sie sind eben in den andern vorliegenden Fassungen ausgelassen worden. Ich glaube freilich, dass Paare, wie 51/2 und 119 120

Ὅστις γυναικὸς ἀποθανούσης ἐπιγαμεῖ,
ὁ τοιοῦτος ὄντως οὐκ ἐπίστατ' εὐτυχεῖν.
Ὡς τὰς γυναῖκας τοκετὸς ὀλολύξαι ποιεῖ,
καὶ τοὺς πένητας ὁ τόκος ὀλολύξαι ποιεῖ

Digitized by Google

nicht von dem ursprünglichen Dichter der Streitrede herrühren. sondern gute alte Verse sind und aus einer andern Quelle in die Fassung I eingesetzt sind; aber das sind Geschmacksachen und solche Paare können dem Dichter der Streitrede nicht mit Sicherheit abgesprochen werden.

Allein der Mann, welcher die Fassung I mit neuen Verspaaren ausstaffirte, hat sich zwischen zwei Stühle gesetzt. Verspaare will er machen, nimmt aber dazu eine Sammlung von Einzelversen. Die Situation ist fatal und unser Interpolator hat nicht den Geist, sich mit Anstand daraus zu helfen. Hie und da nimmt er den Anlauf, durch Fälschung ein Verspaar mit richtigem Sinn herzustellen; oft begnügt er sich, wie wir oben schon (S. 251 u. 252) an drastischen Beispielen sahen, die zwei Verse nebeneinander zu stellen, ob sie nun passen oder nicht. So verstehen wir die Paare, in welchen die uns bekannten Monosticha hier auftreten:

55 *Πενίαν φέρειν οὐ παντὸς ἀλλ' ἀνδρὸς σοφοῦ.*
56 *Πολλοὶ γὰρ εὐτυχοῦντες οὐ φρονοῦσιν εὖ.*
81 *Κούφως φέρειν δεῖ τὰς ἐνεστώσας τύχας.*
82 *Βουλόμεθα πλουτεῖν πάντες, ἀλλ' οὐ δυνάμεθα.*
111 *Τὰ δάνεια δούλους τοὺς ἐλευθέρους ποιεῖ.*
112 *Φύλασσε σαυτὸν ἐγκρατῶς ἐλεύθερον.*
129 *Ἡ γλῶσσα πολλοῖς γίνεται αἰτία κακῶν.*
130 *Κρεῖττον σιωπᾶν ἢ λαλεῖν ἃ μὴ θέμις.*
174 *Ἰδίαν νόμιζε τῶν φίλων τὰς συμφοράς.*
175 *Φίλος γὰρ ὁ λυπῶν οὐδὲν ἐχθροῦ διαφέρει.*
248 *Μακάριος ὅστις ἔτυχε χρηστοῦ φίλου.*
249 *Φιλίας γὰρ οὐδέν ἐστιν τιμιώτερον.*

Das sind lauter bekannte und gute Einzelverse: allein in diesen Paaren passen sie wenig oder nicht zusammen.

Ebenso sind in I 136 137

Εὐκαταφρόνητός ἐστι πανταχοῦ πένης.
πονηρὰ ποιῶν εὐθέως οὐκ αἰσθάνεται

in unsinniger Weise zwei abgeschriebene Einzelverse zusammengestellt: darnach ist auch nicht I 258,9 das echte Paar zu finden, sondern IV 10.

Als Fabrikat des Interpolators sind also anzusehen: 1) diejenigen Verspaare von I, in denen jeder Vers oder der eine von beiden Versen

Digitized by Google

sonst bekannt ist, 2) diejenigen, in welchen der zweite Vers zum ersten wenig oder nicht passt.

Für die uns unbekannten Einzelverse gibt es hier drei Möglichkeiten: die angeflickten Einzelverse können 1) von dem Redaktor von I fabricirt sein, um sein Paar zu füllen, sie können 2) von ihm aus der Streitrede oder 3) aus den Monosticha entlehnt sein. Hier zu scheiden, bleibt Sache des persönlichen Urtheils. Jedenfalls sind die schlechtesten Verse unserm Redaktor, die verständigen dem Verfasser der Streitrede, die guten den Monosticha oder andern guten Quellen zuzutrauen[1]).

In den Paaren

127 *Ἔστι δίκης ὀφθαλμὸς ὁ βλέπων πάντα.*
128 *καὶ πρὸς ὃ ποιεῖ τις οὕτως καὶ κομίζεται.*
146 *Ὥσπερ λέγουσι πάντες οἱ σοφώτατοι,*
147 *οὐδεὶς ποιῶν πονηρὰ λανθάνει Δίκην.*
43 *Ἢ μὴ ποίει τὸ χρηστὸν ἢ μόνος ποίει.*
44 *ἵνα σὺ σαυτὸν μόνος ᾖς συνιστορῶν*

sind drei bekannte Monosticha (127. 147. 43) mit Flickversen zu einem Paar gestreckt.

Darnach sind zu beurtheilen die Paare:

41 *Ἄνθρωπον ὄντα πάντα προσδοκᾶν σε δεῖ.*
42 *ὁ δ' ἐκκακήσας ὤλεσε τὰς ἐλπίδας.*
53 *Ἅπαντας ἡμᾶς δεῖ φέρειν τὰς διαβολάς*
54 *ὑπὸ τοῦ λέγοντος κἂν θέλῃς κἂν μὴ θέλῃς.*
93 *Οὐδὲν μετατιθεῖ τῶν πεπρωμένων τύχη.*
94 *ἃ γὰρ πέπρωται, ταῦτα ὅλως οὐ μετατιθεῖ.*
190 *Ἀδύνατόν ἐστι καταμαθεῖν τινος νόον*
191 *φέροντα χρηστὴν ἔνδοθι πονηρίαν.*

Hier verräth sich je der zweite Vers als lästige Zuthat; die ersten Verse scheinen gut und alt. Vielleicht steht es ebenso mit 246 und 247.

1) Dazu kommt, dass in der Streitrede stets Paare vorlagen, die auseinander zu reissen besondere Thorheit war; dagegen die Monosticha mussten erst gepaart werden. Desshalb sind hier sich ergebende Einzelverse stets eher den Monosticha als dem Urstock der Streitrede zuzuweisen.

Digitized by Google

Sicherer gehen wir in folgenden Paaren:

35 *Κακοὶ γὰρ εὐτυχοῦντες ἐκπλήττουσί με.*
36 *Ἀδίκως πονηροῖς πλοῦτον δωρεῖται θεός.*
39 *Πενίας οὐδέν ἐστιν ἀθλιώτερον.*
40 *Ἄμεινον γὰρ ἀποθανεῖν ἐστιν ἢ δυστυχεῖν.*
61 *Πενία ἄτιμον καὶ τὸν εὐγενῆ ποιεῖ.*
62 *Τῷ δυστυχοῦντι θάνατος αἱρετώτερος.*
113 *Ἡ γῆ τόκους δίδωσι μὴ λυπουμένη.*
114 *Ἀπὸ γῆς ἔφυ τὰ πάντα καὶ εἰς γῆν τὸ πᾶν.*
154 *Βίον πόριζε δίκαιον μὴ ἐκ κακῶν.*
155 *Οὐκ ἔστιν οὐδὲν χεῖρον αἰσχροκερδείας.*
166 *Κρίνει φίλους ὁ καιρὸς ὡς χρυσὸν τὸ πῦρ.*
167 *Ἐν ἀπορίαις γὰρ οὐδὲ εἷς ἔσται φίλος.*
252 *Καλὸν τὸ θνήσκειν οἷς τὸ ζῆν ὕβριν φέρει.*
253 *Ζῇ γὰρ πονηρῶς καὶ τὸ φῶς βλέπει σκότος.*
254 *Ἄνθρωπον ὄντα πάντα προσδοκᾶν σε δεῖ.*
255 *Ἀλλάσσεται γὰρ τὰ πάντα καὶ οὐ προσμένει.*
256 *Μηδέπω σαυτὸν δυστυχῶν ἀπελπίσῃς.*
257 *Καιροῦ γάρ εἰσι μεταβολαὶ καὶ τύχης.*

Die ersten Verse sind hier immer schon bekannte Einzelverse. Die zweiten sind nicht von dem Redaktor gemacht; denn dann hätte er doch einigen Zusammenhang hergestellt und seinen Geist verrathen. Einige mögen aus dem Urstock der Streitrede genommen sein. Am bequemsten aber war es für den Fabrikanten unserer Sammlung, aus derselben Quelle zu schöpfen und Spruchvers neben Spruchvers zu stellen; Beispiele von solchen plump zusammengestellten Paaren, wie

111 *Τὰ δάνεια δούλους τοὺς ἐλευθέρους ποιεῖ.*
112 *φύλασσε σαυτὸν ἐγκρατῶς ἐλεύθερον*

haben wir oben (S. 252) gefunden.

Sind die beiden sonst unbekannten Verse ordentlich und ihr Zusammenhang erträglich, so müssen wir diese in I ziemlich zahlreichen Paare zunächst dem Urstock der Streitrede zusprechen. Doch in den folgenden Paaren scheint der Zusammenhang der beiden sonst guten Einzelverse mangelhaft:

Digitized by Google

59 *Πολλῶν ὁ λόγος χρηστὸς, ὁ δὲ τρόπος κακός.*
60 *Οὐ τῷ λόγῳ δὲ δεῖ χρῆσθαι ἀλλὰ τῷ τρόπῳ.*
67 *Ἅπασιν ἀνθρώποις ἀπόκειται τὸ θανεῖν.*
68 *Ζωῆς γὰρ ἡμῖν ὀλίγος ἐμετρήθη χρόνος.*
89 *Οὐδεὶς γεννώμενος εὐθέως ἐστὶ σοφός.*
90 *Τύχη δὲ καὶ τὸν μὴ σοφὸν ποιεῖ σοφόν.*
131 *Ἄκουε πάντα μανθάνειν καὶ μὴ λαλεῖν.*
132 *Πολλὴν γὰρ ἀβλάβειαν ἡ σιγὴ φέρει.*
250 *Γαμῶν γυναῖκα κλαῖε καὶ θάπτων γέλα.*
251 *Γυναῖκας γὰρ οἱ θάπτοντες εὐτυχοῦσι.*
290 *Οὐδέποτε πένης ἐπὶ δίκαιος δίκαιος εὑρεθῇ.*
291 *Ἀεὶ δ' ὁ πλοῦτος τὴν πενίαν καταισχύνει.*

Hier sind, wenn die obigen Grundsätze richtig sind, am häufigsten zwei uns sonst nicht bekannte Monosticha, minder oft ein unbekanntes Monostichon mit einem aus dem Urstock der Streitrede geretteten Einzelvers, am seltensten zwei sonst unbekannte Einzelverse der Streitrede anzunehmen. So steigt der Werth dieser Stücke und die grosse Mühe, welche die Herstellung ihres Wortlautes erfordert, scheint nicht verschwendet.

Reste der Streitrede bei Maximus und Antonius.

Unser Blick erweitert sich, wenn wir andere Schriften untersuchen, in welchen Stücke der Streitrede des Menander und Philistion sich erhalten haben. Da sind in erster Stelle zu nennen die 71 Kapitel des Maximus, neben deren Citatenreichthum die Melissa des Antonius wenig in Betracht kommt. Leider hat Gesner in der Ausgabe von 1546 beim Drucke des Maximus all die Stellen weggelassen, welche er in dem vorangehenden Antonius schon gedruckt hatte, so dass man immer die betreffenden Kapitel des Maximus und Antonius zusammenschieben muss, um ein Bild der vom 10. Jahrhundert an in sehr vielen Handschriften verbreiteten gewöhnlichen Fassung des Maximus zu gewinnen. Daneben gibt es noch eine erweiterte. Ueber diese Dinge hat auch C. Wachsmuth gehandelt in seinen Studien zu den griechischen Florilegien 1882 S. 90 ffl.

Digitized by Google

Freilich haben wir in diesen Sammlungen nicht die erste Quelle. Als ich 1878 aus der Pariser Handschrift 1168 die Spruchverse des Menander abschrieb, verglich ich auch andere Stücke dieser Handschrift, besonders die Auszüge aus Stobaeus. Bl. 116ᵇ steht eine Sentenz, die bei Stobaeus 96, 13 und Maximus 12, 47 sich findet. Stobaeus bietet *Κράντορος· Οὐκ ἔστι πενίας οὐδὲν ἀθλιώτερον Ἐν τῷ βίῳ σύμπτωμα· καὶ γὰρ ἂν φύσει σπουδαῖος ᾖς, πένης δέ, καταγέλως ἔσῃ.* Bei Maximus steht *πενίας μεῖζον οὐδὲ ἓν ἐν βίῳ*, fehlt *πένης δέ*, steht *καταγέλαστος ἔσῃ*. Die Pariser Handschrift hat *πενίας οὐδὲ ἓν ἐν τῷ βίῳ*, lässt *πένης δὲ* weg, schliesst aber mit *καταγέλως ἔσῃ*. Ich notirte mir damals 'also hat die Pariser Handschrift nicht aus Maximus geschöpft, sondern aus einer dem Stobaeus näheren Quelle; doch ist diese verderbte Quelle zum Maximus benützt worden. Desshalb hat der Text Manches mit Stobaeus gemeinsam, mehr mit Maximus'. Den deutlichsten Beweis gibt das, was von den Sprüchen der Sieben Weisen aus Stobaeus 3, 79 in die Pariser Sammlung und daraus in Maximus übergegangen ist. Seitdem hat H. Schenkl, die epiktetischen Fragmente (Wiener Sitzber. 115, 1888, S. 443—546), diese Pariser Handschrift ausführlich untersucht und nachgewiesen, dass hier die Hauptmasse des Materials vorliegt, aus welchem die Sammlung des Maximus und Antonius aufgebaut ist. Für unsern Zweck genügt die Untersuchung des Maximus und des Antonius selbst.

Ich habe 1874 in Italien viele Handschriften des Maximus angesehen und insbesondere ausgenützt: Turin C. VII. 11; Rom Barberina I 158, Vatic. 739; Parma Estens. III. c. 4; Florenz Laurent. 58, 31 (unter Alexius und Euphrosyne, also 1195—1203, geschrieben). Von der Melissa des Antonius fand ich nur einen Auszug in der alten Handschrift zu Modena, Estens. II D 12, wo am Schlusse Stücke der Sacra Parallela des Johannes Damascenus angeschoben sind. Dann enthält, wie oben (S. 231) gesagt, unsere athenische Handschrift auf Bl. 2 bis 34ᵃ das erste Buch.

Da bei Stobaeus kein Citat mit Philistion vorkommt, so ergibt sich der richtige Standpunkt am klarsten, wenn wir die Philistionfragmente bei Maximus und Antonius betrachten. Hiebei folge ich der Zusammenstellung in Wachsmuth's Studien S. 121—124.

[illegible] einem [illegible] den ersten Theil die [illegible] der ganzen Fassung [illegible]

Digitized by Google

Im Voraus ist festzuhalten, dass die Autorenangaben bei Maximus und Antonius oft falsch sind. So stehen bei Stobaeus 24, 1 drei Verse *Διφίλου Ὅστις γὰρ* etc.; daraus ist in Paris 1168 Bl. 132: *Φίλωνος* geworden und nun steht in allen Maximus-Handschriften und Ausgaben (40, 1) *Φιλιστίωνος*; selbst Kock hat in demselben Bande die drei Verse zweimal gedruckt, II S. 536 als non recte Philemoni tributi und S. 571 bei Diphilus. Bei Maximus 37, 24 u. 25 steht: *Φιλιστίωνος. Ψυχὴν θάνατος οὐκ ἀπόλλυσιν ἀλλὰ κακὸς βίος. Εἰ μηδεὶς ἀπέθνησκεν, ἀτιμώρητος ἂν ἦν ἡ κακία*; dieselben Sprüche stehen im Antonius I 58 bei Gesner mit *Φιλιστίωνος*, im cod. Estensis ohne Autor. Dann stehen bei Maximus 53, 3 u. 4 folgende Sprüche: *Φιλιστίωνος. Ψυχὴ σοφοῦ ἁρμόζεται πρὸς θεόν. Ψυχὴν θάνατος οὐκ ἀπόλλυσιν ἀλλὰ κακὸς βίος*; dasselbe hat Antonius I 55. Ich glaube diese Sprüche sind alle in gleicher Weise Prosa und hier nur durch falsches Lemma dem Philistion zugeschrieben.

Bei Maximus 6, 72 und 73 und ebenso bei Antonius I 24 (cod. Estens. hat vor *Μυστήριον* den Namen *Μενάνδρου*, der bei Gesner fehlt) stehen die zwei Paare:

Μεν. *Μυστήριόν σου μὴ κατείπῃς τῷ φίλῳ*
καὶ οὐ φοβηθήσῃ αὐτὸν ἐχθρὸν γενόμενον.
Φιλιστίωνος. *Ὀργῆς χάριν τὰ κρυπτὰ μὴ φάνῃς φίλου·*
ἔλπιζε δ' αὐτὸν πάλιν φίλον εἶναί σου.

Dieselben Paare folgen sich in I 45/6 und 47/8, wo nur die Namen des Men. und Phil. umgesetzt und in V. 46 die richtige Lesart *καὶ μὴ φοβηθῇς* erhalten ist; nur der erste Vers ist erhalten in II 89. Dieses Stück ist also sicher aus der Streitrede in den Maximus geflossen.
Maximus 12, 61 = Antonius I 31 *Φιλιστίωνος. Κἂν μυρίων πηχῶν γῆς κύριος ὑπάρχῃς, θανὼν γενήσῃ τριῶν ἢ τεσσάρων*; also ist der Text viel schlechter als in II 57/8 (III 21/2. I 222/3), wo dieses Verspaar dem Menander zugetheilt ist. Maximus 34, 4 = Antonius II 74 steht unter *Φιλιστίωνος* die zu I 296—299 und oben (S. 243) besprochene Stelle. Es ist sicher, dass Maximus dieselbe starke Umarbeitung dieser Verse enthält, wie Sammlung I und andere verwandte Handschriften; allein es

und die Einschiebungen der erweiterten Fassung mit Exponenten zwischen diese Zahlen eingeschoben. Da der ungefähre Ort der Sentenz daraus erhellt, so citire ich hier darnach.

Digitized by Google

ist ebenso klar, dass der Text des Maximus und Antonius aus keiner der uns erhaltenen Fassungen geschöpft ist, sondern aus einer verschollenen. Diese wurde natürlich vor dem 9. Jahrhundert ausgeschrieben. Wir dürfen also von der Sammlung des Maximus und des Antonius hie und da bessere Lesarten und manchen neuen Spruch erwarten[1]).

So sind die zwei Paare bei Maximus 8, 21 *Φιλιστίωνος. Τῇ γῇ δανείζειν κρεῖττόν ἐστιν ἢ βροτοῖς Ἥτις τόκους δίδωσι μὴ λυπουμένη* und Maximus 18, 43 *Φιλιστίωνος. Λύουσιν ἡμῶν αἱ συμφοραὶ τὰς συμφορὰς Παρηγοροῦσαι τὰ κακὰ δι' ἑτέρων κακῶν* sicher aus der ältesten Fassung der Streitrede gerettete vollständige Paare, während in der Fassung I 113 nur eine kecke Beschneidung des ersten Paares *Ἡ γῆ τόκους δίδωσι μὴ λυπουμένη*, in der Fassung II 205 vom zweiten Paare nur der verstümmelte zweite Vers *Παρηγορεῖ δὲ κακὰ δι' ἑτέρων κακῶν* erhalten ist.

Jetzt werden wir nicht zaudern, Verse, welche nicht in den vier Fassungen der Streitrede, wohl aber bei Maximus-Antonius mit dem Namen des Philistion vorkommen, als wirkliche und echte Bestandtheile der ursprünglichen Streitrede anzuerkennen. Es sind zwei Paare, welche in Gesner's Ausgabe des Maximus 17, 29 und 30 (in der Turiner und in der Florentiner Handschrift 58, 31) bei einander stehen:

Φιλιστίωνος. *Μαθημάτων φρόντιζε μᾶλλον ἢ χρημάτων·*
τὰ γὰρ μαθήματα εὐπορεῖ τὰ χρήματα.
Ἐκ τοῦ παθεῖν γίγνωσκε τὸ συμπαθεῖν
καί σοι γὰρ ἄλλος συμπαθήσεται παθών.

Das zweite Paar kommt auch vor in Maximus 7, 8 = Anton. I 27 *Φιλιστίωνος.* Diese Paare stammen sicher aus der Streitrede; die übrigen unter dem Namen des Philistion nur bei Maximus vorkommenden Sprüche sind, wie oben gesagt, nur durch Versetzung des Lemma zu diesem Namen gekommen und haben nichts mit der Streitrede zu thun.

So haben wir gelernt, über einen andern wichtigen Fall zu urtheilen. Bei Maximus finden sich etliche Verse unter dem Namen des Menander, welche in dem uns erhaltenen Stobaeus nicht vorkommen und auch in

1) Das Verspaar II 47/8 *Μὴ νουθέτει* (*Φιλιστίωνος*) steht — ohne Namen — auch bei Antonius II 52 und in den Turiner Parallela, stammt also sicher aus dem Urstock oder einer alten Abschrift der Streitrede.

Digitized by Google

keiner andern alten Schrift als Eigenthum des Menander bezeugt sind. Wachsmuth hat in seinen Studien S. 136—157 die sämmtlichen Dichterstellen geprüft, welche nicht im Stobaeus, wohl aber im Maximus, Antonius und den eng dazu gehörigen Sammlungen vorkommen, und ist (S. 157) zu dem Ergebniss gekommen, dass mit Ausnahme der Philistionea (und vielleicht der Menandrea) alle Dichtercitate dieser Sammlungen aus Stobaeus stammen. Also gerade über den wichtigsten Theil, die Sprüche des Menander, entscheidet er nicht. Um so nothwendiger ist eine Untersuchung dieser Frage.

Wenn zunächst Menanderverse des Maximus und Antonius nicht bei Stobaeus, sondern nur in einer der vier Fassungen der Streitrede wiederkehren, dann sind, wie die oben besprochenen Philistionsprüche, so auch diese Menandersprüche aus der Streitrede abgeschrieben und die Autorschaft dieses Menander personatus steht oder fällt je nach dem Urtheil über diese ganze Streitrede.

Ich gehe also zunächst die mit Menander bezeichneten Sprüche des Maximus und Antonius durch, welche im Stobaeus fehlen; hiebei folge ich der Aufzählung bei Wachsmuth, Studien S. 136—143.

Unbedingt aus der Streitrede abgeschrieben ist das oben (S. 261) besprochene Verspaar *Μυστήριόν σου* (Maximus 6, 72 = Antonius I 25, Wachsmuth Nr. 7), das in der Fassung I 45/6 und II 89 sich findet. Dann stehen nach einander bei Maximus als 6, 36. 37. 38:

Μενάνδρου. *Χρυσὸς μὲν οἶδε δοκιμάζεσθαι πυρί,*
ἡ δὲ πρὸς φίλους εὔνοια καιρῷ κρίνεται.
Ὁ καιρῷ εὐτυχοῦντα κολακεύων φίλον
καιροῦ φίλος πέφυκεν οὐχὶ τοῦ φίλου.
Ἄφροσι μὴ χρῶ φίλοις
ἐπεὶ κληθήσῃ καὶ σὺ παντελῶς ἄφρων.

Genau dieselben Verse (bei Wachsmuth Nr. 3. 25. 6) finden wir in in derselben Reihenfolge in der Fassung II als V. 83/4. 85/6 und 89. In II steht V. 83 richtig *ἐξελέγχεσθαι* statt *δοκιμάζεσθαι*; V. 84 *ἡ δ' ἐν φίλοις* richtig und *γίνεται* falsch. Statt der 3. Sentenz steht in II 89 *φρόνησιν ἀσκῶν ἄφροσιν μὴ χρῶ φίλοις.* Das beweist, dass in die Fassung der Streitrede, auf welche sowohl Maximus als II hier zurückgehen, das voll-

Digitized by Google

ständige Verspaar aus den Sprüchen der sieben Weisen (Wölfflin in den Sitzungsberichten der münchener Akad. 1886 S. 295) V. 159 160 abgeschrieben war:

Φρόνει [illegible] ἀγαθὸν εἰ χρῇ φίλοις.
[illegible]

Diese dichterische Paraphrase des Spruches von Bias (6 bei Brunco) [illegible], vielleicht auch von dem folgenden (Bias 7) Φρόνει [illegible] wurde in die Streitrede mit Menanders Namen eingesetzt und ging daraus in den Maximus über. Wichtig ist, dass das erste Verspaar bei Antonius im 24., das dritte im 25. Titel des I. Buches steht, das zweite fehlt. Natürlich hat das letzte Verspaar mit den Fragmenten des Menander (Kock III S. 2[illegible]) [illegible] sicher nichts mehr zu thun.

Dann finden sich bei Maximus einige Sprüche mit dem Namen des Menander, welche in den vier Fassungen der Streitrede nicht mehr zu finden sind. Freilich drei derselben, bei Wachsmuth Nr. 10 = Maximus 3[illegible], 4 und Antonius I 42 [illegible] φίλοις τὰ [illegible], Nr. 24 = Maximus 4, 3 und Ant. I 12 Ἰσχὺς νοῦν οὐκ [illegible] und Nr. 30 = Melissa Augustana 2[illegible] [illegible] sind sicher Prosa und der Name des Menander ist nur durch Schreiberirrthum an ihre Spitze gestellt.

Dagegen bei drei andern Verspaaren ist Menanders Name beglaubigt. Bei Maximus 3, 4 = Antonius I 13 steht (Wachsmuth Nr. 1):

[illegible]
[illegible]

Dann bei Maximus [illegible], 2[illegible] = Ant. II 33 (Wachsmuth Nr. 21):

[illegible]
[illegible]

Ebenso ist [illegible] Wachsmuth [illegible] nicht erkannte, mit einem [illegible]. Bei Maximus [illegible] haben die guten Handschriften [illegible] Antonius [illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]

Der erste Spruch ist aus Stobaeus 2, 5 *Μενάνδρου*. Das folgende Verspaar ist bei Maximus wie bei Antonius ebenfalls dem Menander zugeschrieben und müsste mit demselben Rechte unter dessen Fragmenten gedruckt werden, wie jene beiden (Kock III, S. 198 Nr. 688. 689).

Sind hier aus einer geheimnissvollen Quelle Fragmente des Menander in den Maximus gerathen oder sind diese drei Verspaare einfach aus einer vollständigeren Fassung der Streitrede in den Maximus gekommen? Das Letztere ist das natürliche; so haben wir oben (S. 262) Verspaare des Philistion bei Maximus gefunden, welche in den vier Fassungen der Streitrede jetzt fehlen.

Leichter ist das zu erkennen in dem folgenden Falle (Wachsmuth Nr. 15. 16.) Bei Antonius I 60 stehen nach einander folgende Verspaare:

Ἐὰν καλὸν ἔχῃς σῶμα καὶ ψυχὴν κακήν,
καλὴν ἔχεις ναῦν καὶ κακὸν κυβερνήτην.
Καλὴν γυναῖκα ἐὰν ἴδῃς μὴ θαυμάσῃς·
τὸ γὰρ πολὺ κάλλος καὶ ψόγων πολλῶν γέμει.

Der Name *Ἰσοκράτους* steht bei Gesner vor dem ersten Verspaare; in dem Auszug in Modena steht nur das zweite und vor diesem *Ἰσοκράτους*. Der Name ist natürlich falsch. Die beiden Paare finden sich aber in der Streitrede, III. Fassung V. 57/8 und 5/6, dem Menander zugetheilt und sind desshalb unter die Fragmente Menanders aufgenommen. Die Ueberlieferung ist also völlig die gleiche: aus der Streitrede sind diese Paare in den Antonius abgeschrieben. Warum steht das eine bei Kock III p. 267 unter den zweifelhaften oder untergeschobenen, das andere p. 201 unter den echten Bruchstücken des Menander?

Endlich stehen (Wachsmuth Nr. 8. 11. 14) im Antonius I 33. 47. 48 drei Monosticha 463. 449. 26 (Meineke), das erste mit *Σέξτου*, das zweite mit *τῶν ἔξω* im Codex Estensis, das dritte ohne Autor. Dieselben finden sich auch in der Streitrede I 55. IV 1. I 304; das dritte auch bei Orion I 11 als *Μενάνδρου ἐξ Ἀρρηφόρου*. Diese Verse finden sich nur im Antonius, nicht im Maximus. Allein aus ihrem Vorkommen darf man nicht einmal das schliessen, dass für den Antonius eine Sammlung der Menanderspruchverse benützt wurde. Sie sind wahrscheinlich mit einigen Excerpten aus andern späten Sammlungen in den Antonius gekommen.

Digitized by Google

Denn der erste Vers steht unter den christlichen, der zweite und der dritte sind im Antonius I 47 und 48 hinten angeflickt. Auf derselben Stufe stehen andere Monosticha, die ich bei Wachsmuth nicht genannt sehe: Anton. I 7 *Μία ἐστὶν ἀρετή, τὸ ἄπαιον φεύγειν ἀεί* = Mon. 339 = Orion VII 6. Anton. I 29 *Λαβεῖν τι παρά τινος εἰδὼς ἀπόδος, ἵνα πάλιν λάβῃς* = Floril. *Ἀγαθὸν* in Wiener Stud. XI p. 24; vgl. Mon. 317 *Λαβὼν ἀπόδος, ἐνδέχεται καὶ λαβεῖν πάλιν.* I 50 *Κακοῖς συνεχῶς ὁμιλῶν γενήσει καὐτὸς ἐκείνοις ὅμοιος* = Floril. *Ἀγαθὸν*; vgl. Mon 274 *Κακοῖς ὁμιλῶν καὐτὸς ἐκβήσῃ κακός.* Alle diese Monosticha finden sich nicht im Stobaeus: aber auch nicht im Maximus. Schon die Verwandtschaft mit dem Florilegium *Ἀγαθὸν* zeigt deutlich, dass sie nicht einmal in eine Abschrift des Antonius direkt aus einer Spruchverssammlung eingesetzt wurden, sondern auf Umwegen dahin kamen.

Somit können wir das Ergebniss der Wachsmuth'schen Untersuchungen (Studien S. 157) zunächst dahin umformen: von den Menandersprüchen bei Maximus sind einige wenige aus der Streitrede des Menander und Philistion ausgeschrieben, alle übrigen stammen aus Stobaeus und zwar, was wichtig ist, aus einer Stobaeusfassung, die nicht mehr enthielt als die jetzt vorhandenen Handschriften. Dieser Punkt verdient mehr hervorgehoben zu werden.

Maximus hat ganze Partien des Stobaeus herübergenommen und mit denselben Fehlern. Jedoch bleibt hier eine Hinterthüre offen stehen. 'Wenn Verse des Maximus und Antonius in dem auf uns gekommenen Stobaeus fehlen, so ist damit keineswegs gesagt, dass sie in dem vollständigen Werke des Stobaeus nicht vorhanden gewesen seien', sagt Wachsmuth, Studien S. 143. Allein zunächst die zahlreichen Menandersprüche des Maximus stammen alle entweder aus der Streitrede oder aus den uns erhaltenen Stobaeushandschriften. Wir wollen nun weiter gehen und auch alle übrigen Dichtercitate des Maximus untersuchen, welche nach Wachsmuth (Studien S. 136—143) bei Stobaeus fehlen. Es sind dies noch Nr. 2. 4. 5. 9. 12. 17 bis 20. 22. 23. 26 bis 29. 31. Von diesen hat H. Schenkl, die epiktet. Fragmente S. 503, die Stücke 12 und 26 bei Stobaeus 29, 95 und 103, 14 und Nr. 4 bei Gregor von Nazianz nachgewiesen; Nr. 17 stammt ebenfalls aus Gregor von Nazianz; Nr. 38 ist die letzte Nummer des betreffenden Titels im Druck des

Digitized by Google

Maximus, fehlt in allen guten Handschriften des Maximus und scheint obendrein nur byzantinische Prosa zu sein. 5 Sprüche: Nr. 2 Theognis; Nr. 9 Lucian-Palladas; Nr. 23 Oppian; Nr. 27 Euripides-Orest und Nr. 29 Sokrates-Palladas stehen nicht im Stobaeus; allein sie stammen aus leicht zugänglichen Autoren. Von den übrigen ist Nr. 22 (Euripides) nur Prosa. Es bleiben also fünf Sprüche.

Nr. 18: Maxim. 28, 18 = Anton. I 72 *Εὐριπίδου* steht bei Orion VIII 5 als *Μενάνδρου ἐκ τοῦ Πλοκίου* vgl. Mon. 419: *Οὐκ ἔστιν εὑρεῖν βίον ἄλυπον ἐν οὐδενί.* Nr. 20: Maxim. 19, 20 = Anton. II 53 = Georgides *Κόλαζε χαίρων ἀλλὰ μὴ θυμούμενος* mit dem Titel *Δημώνακτος*; vergl. Mon. 576. Nr. 5: Maxim. 6, 23 = Anton. I 25 *Σωκράτους Τὸ* (*τὸ* fehlt in einigen Handschriften des Maxim.) *φιλεῖν ἀκαίρως ἴσον ἐστὶ τῷ μισεῖν.* Nr. 19 Anton. II 39: *Σωκράτους*

Ὅταν ποθεῖν σε καὶ στέργειν λέγῃ γυνή,
φοβοῦ παρ' αὐτῆς πλέον ὧν λέγει κακά.

Endlich Nr. 31, welcher Spruch freilich nur in der Melissa Augustana LVI 18 steht *Εὐριπίδης . . ἔφη: Ἔδει γὰρ ἡμᾶς τοῖς θεοῖς θύειν, ὅταν γυναῖκα κατορύττῃ τις.* Vollständiger, doch ohne Autornamen, in den Excerpta Vindob. . . *τῷ θεῷ . . γυνὴ κατορύττηται τάφῳ οὐχ ὅταν γαμεῖν.*

Von diesen Sprüchen gehen die Monosticha Nr. 18 und 20 auf eine alte Ueberlieferung. Nr. 31 steht weder im Maximus noch im Antonius; der Ausdruck *γυναῖκα κατορύττειν* passt nicht für Euripides (bei Nauck, Fragmenta trag., steht das Stück bei den Dubia des Euripides 1112); doch sind die Verse ziemlich alt, wenn die Lesart *τοῖς θεοῖς* die echte ist. Wenn Nr. 5 wirklich ein Vers ist (*Τὸ φιλεῖν ἀκαίρως ἐστὶ τῷ μισεῖν ἴσον?*), so ist hier wie sicher bei Nr. 19 der Name *Σωκράτους* falsch. Vor Nr. 19 schrieb Meineke *Σωσικράτους* (Com. IV p. 592) und Kock (III 392) liess sich verleiten, noch einige Sokratessprüche des Maximus zu Versen und zwar zu Sosikratesversen zu machen, als wenn die Bruchstücke solch rarer Dichter im Maximus nur so dicht sässen. Der Name Sokrates vor diesem Verspaare, vielleicht auch vor dem Spruche Nr. 5. ist falsch; doch das ist hier ja oft der Fall. Diese Namen bleiben bald weg, bald werden sie an falsche Stelle gerückt.

Digitized by Google

Auf Aehnlichkeit des zu ergänzenden Namens kommt es gar nicht an, sondern auf andere Gründe. Diese lauten aber so: von den Dichterstellen bei Maximus und Antonius finden sich fast alle in den uns erhaltenen Fassungen des Stobaeus; dazu kommt eine Anzahl mit den Namen des Philistion uud Menander, welche aus der Streitrede des Menander und Philistion ausgeschrieben sind. Kommen nun bei Maximus und Antonius Verse vor, welchen kein Namen oder ein falscher vorgesetzt ist, welche sich aber auch nicht im Stobaeus finden, so müssen diese zunächst der Streitrede des Menander und Philistion zugeschrieben werden. Selten und bei Antonius mehr als bei Maximus ist anzunehmen, dass ein Abschreiber aus andern, fast immer schlechten, Quellen einen Spruch ein- oder angeflickt hat. Demnach würde ich das Verspaar *Ὅταν γυνή*, vielleicht auch *Τὸ φιλεῖν* zunächst als Bruchstücke der Streitrede ansehen. Jedenfalls lässt sich mit diesen wenigen Versen unsicherer Herkunft nichts beweisen; vielmehr beweist die geringe Zahl und die Art der nicht in unserm Stobaeus erhaltenen Dichterstellen des Maximus und Antonius, dass für sie kein reichhaltigerer Stobaeustext benützt ist als der uns vorliegende.

Verse der Streitrede in den Turiner Parallela.

Im Jahre 1874 schrieb ich in Rom die antiken Theile der Sentenzensammlung ab, welche in der schönen Turiner Handschrift B VII 26 aus dem XI. Jahrhundert enthalten ist. Der Anfang ist verloren; Bl. 32 bis 270 enthalten die Titel 3 bis 99; die Ueberschriften der Titel sind denen des Antonius nahe verwandt. Die nicht christlichen Sentenzen sind dem Maximus und Antonius nahe verwandt, doch nicht aus ihnen geschöpft. Am Schlusse steht *Τέλος τῆς Βίβλου τῶν παραλλήλων γνωμῶν*. Die Namen der Autoren fehlen fast immer.

Eine zweite Abschrift enthält eben die athenische Handschrift Nr. 32, aus welcher ich die Streitrede herausgebe; vgl. oben S. 231 Bl. 84[b] bis 158[b] *Τοῦ αὐτοῦ* (so!) *ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ βιβλίον Β′ ὑποθέσεις ἔχον Ρ′. Γνῶμαι καὶ ἀποφθέγματα διάφορα.* Folgt das Kapitelverzeichniss, welches Sakkelion im *Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος* 1889 S. 682—685 abgedruckt hat[1]).

1) Der Titel *ιγ′ Περὶ δοκούντων εἶναι φίλων* der athenischen Handschrift (K) fehlt in der

Digitized by Google

In dieser Sammlung begegnen uns zunächst Sprüche der Streitrede, welche auch im Maximus und Antonius stehen. So Bl. 113[b] *Κἂν μυρίων* — I 122/3 II 57/8 III 21/2 und Max. 12. 61 Ant. II 31 (oben S. 261); Bl. 193[a] *Μὴ νουθέτει* — II 47 und Ant. II 32 (oben S. 249 und 262); Bl. 193[a] *Ὅταν ἴδῃς* — I 296. 298 II 111. 114 — Max. 34, 4 u. Ant. II 72 V. 1 u. 4 (oben S. 243 u. 261); Bl. 197[b] die beiden Paare *Ἐὰν καλὸν* und *Καλὴν γυναῖκα* — Ant. I 60 und III 57/8 und 5/6 (oben S. 265); dazu Bl. 127[b] ebenfalls das vollständige Paar *Λύπουσιν ἡμᾶς* — Max. 18, 43, während in II 205 nur der zweite Vers erhalten ist (oben S. 262). In diesen Versen stimmen die Turiner Parallela völlig mit Maximus und Antonius.

Dagegen finden sich folgende Stücke: Bl. 85[b] *Μηδέποτε πειρῶ δύο φίλων εἶναι κριτής· Ἑνὸς γὰρ αὐτῶν ἐχθρὸς ἔσῃ*, schlechter als I 164 und 165, doch besser als *Μεταξὺ δύο φίλων μὴ δίκαζε· ἀνάγκη γὰρ τοῦ ἑνὸς ἐχθρὸς γενέσθαι* (aus der Heidelberger Handschrift 356 bei H. Schenkl, Florilegia duo, 1888, Seite 12); der erste Vers steht unter den Monosticha 343. Bl. 114[a] *Πράττων καλῶς* — I 148/9 und besser als III 25/6. Bl. 181[a] *Ὁ λοιδορῶν γέροντα δυσφήμῳ λόγῳ Τὴν εἰς θεὸν ὄντως μελετᾷ βλασφημίαν*, besser als II 153/4 *Ὁ λοιδορῶν πατέρα δυσφήμῳ λόγῳ Τὴν εἰς τὸ θεῖον μελετᾷ βλασφημίαν*; vgl. unten den Codex Palat. 81 bei H. Schenkl. Bl. 208[b] *Ἐκ δουλείας* theils besser, theils schlechter als I 107/8. Diese vier Verspaare haben die Turiner Parallela mit der Streitrede gemeinsam; aber bei Maximus oder Antonius ist davon keine Spur.

Es bleiben 4 Verspaare, welche die Turiner Parallela mit Maximus oder Antonius gemeinsam haben, welche aber in den vier Fassungen der Streitrede fehlen. Bl. 41 *Μαθημάτων* — Maxim. 17, 29 (oben S. 262); im zweiten Verse *τὰ γὰρ μαθήματα εὐπορεῖ τὰ χρήματα* haben die Turiner

---

Turiner (T), so dass in dieser alle Titelzahlen bis *μη'* (*μζ'* K) *Περὶ μνησικακίας* um 1 niedriger sind. Dann folgt in T erst von späterer Hand *μη'* . . *φθόνου*; dann *μη'* (*ν'* in K) *Περὶ φαύλων* etc. In *ξβ'* (*ξ* T) *Περὶ ἁπλοῦ καὶ ἀκάκου* setzt T hinzu *τὸν τρόπον*. *οε'* (*ογ'* T) *Περὶ φίλων ἀχρήστων καὶ πονηρῶν* (*μοχθηρῶν* T). Nach *οε'* (*οζ'* K) *Περὶ εὐχαριστούντων* etc. hat T: *οϛ' περὶ ἀγνωμονούντων καὶ ἀχαριστούντων*, welcher Titel in K fehlt; von hier an sind die Titelnummern in T um 1 niedriger. Im Titel *πε'* (*πδ'* T) *Περὶ συναγωγῆς χρηστῶν* etc. fehlen in T mit Recht die Worte *ἐξομοιοῦται γὰρ ἐκείνοις μεθ' ὧν τὰς διατριβὰς ποιεῖται*. Im Titel *ϛε' Περὶ τοῦ πλησίον* fehlen in K nach *ἐλέγχειν* die Worte *τὰ ὡς εἰκὸς παρ' αὐτοῦ γινόμενα*.

Digitized by Google

Parallela *ἐκπορεῖ*; Kock II p. 537 notirt *ἐκποριεῖ* als Conjectur von Badham. Bl. 141 *Τὰ ὦτα σου* Maxim. 15, 15 Ant. I 48 (oben S. 264); Bl. 205 *Ὅταν ποθεῖν σε καὶ στέργειν λέγῃ γυνή*: bei Ant. II 39 (oben S. 267) steht auch noch der 2. Vers. Bl. 205 steht wie im Antonius II 33 Ende: *Σεμνῆς γυναικὸς καὶ ἀγαθῆς ὅταν τύχῃς Τὸν βίον ἄλυπον διατελεῖς.* Nach den früheren Erörterungen sind diese vier Verspaare am wahrscheinlichsten der Streitrede des Menander und Philistion zuzuweisen [1]).

Reste der Streitrede in unbedeutenden Sammlungen.

Hie und da findet man in Handschriften oder Florilegien kleinere Reste unserer Sammlung. Erwähnenswerth scheint, dass an ein Florilegium, das H. Schenkl (Florilegia duo, Progr. Wien 1888) herausgegeben hat, in der Heidelberger Handschrift 356 ein Anhang (Schenkl S. 12) angeschoben ist, in welchem sich solche Reste dichter finden. Nr. 74 *Μεταξὺ δύο* ist eine starke Umarbeitung des Verspaares *Μηδέποτε πειρῶ*, das I 164/5 und in den Turiner Parallela steht. Nr. 81 *Ὁ λοιδορῶν* ist sehr ähnlich II 153/4, minder ähnlich den Turiner Parallela. Nr. 82 *Ὅταν ἴδῃς* ist I 296. 298. 299 (II, Maximus, Turiner Parallela). Nr. 83 *Ὅταν ἐκ πονηροῦ* ist verschlechtert aus I 156/7 und II 109. 110. Nr. 84 *Ὁ διὰ καιρὸν* ist fast gleich II 85/6 und Max. 6, 37. Nr. 86 *ἐὰν μέχρι* und Nr. 87 *Κἂν μυρίων* I 222/3. II 57/8. III 23/4 und 21/2; nur das 2. Paar findet sich bei Max. 12, 61. Ant. I 31. Dazu kommen noch zwei Paare, welche nicht in der Streitrede vorkommen, die aber auf dieselbe zurückzuführen sind: Nr. 79 *Τὰ ὦτά σου* Max. 15, 15. Anton. I 48. Turiner Parallela. Nr. 85 *Ἐκ τοῦ παθεῖν* Max. 17, 30. Ant. I 27. In der Vorlage des Palatinus muss am Schlusse der vorigen Sentenz (Nr. 84) *καιροῦ φίλος πέφυκεν, οὐχὶ τοῦ φίλου* ein *φίλος* zugesetzt gewesen sein. Dies gerieth dann an den Anfang von Nr. 85, welcher Spruch darnach weiter interpolirt wurde. Allerdings sind unter diesen Citaten einige, welche im Maxi-

1) Bl. 185ᵇ steht die *γνώμη δίστιχος* des Gregor von Nazianz (127 bei Migne Patrol. 37 p. 926), mit welcher Gesner seine Ausgabe des Antonius schloss: *Θεοῦ διδόντος οὐδὲν ἰσχύει φθόνος καὶ μὴ διδόντος οὐδὲν ἰσχύει κόπος.*

Digitized by Google

mus und Antonius nicht vorkommen; allein sie geben nur schlechten Text und keine Namen, können also erst durch Vergleichung mit andern Quellen lebendig gemacht werden.

Noch weniger ergeben andere Handschriften, wie Codex Paris. 1166 oder 1991 A. In jenem stehen Bl. 312ª I 284—287 = II 201—204; in diesem III 41/2

Ὅταν τι μέλλῃς τῶν πέλας κατηγορεῖν,
αὐτὸς τὰ σαυτοῦ πρῶτον ἐπισκέπτου κακά.

Dieses Verspaar ist demnach ebenfalls als zum Urstock oder zu einer alten Fassung der Spruchrede gehörig bezeugt[1]).

Ergebnisse.

Wir sind am Ziele der Untersuchung angelangt. Was ich bis jetzt erkenne, ist Folgendes: Zwischen dem 4. bis 6. Jahrhundert entstand eine Dichtung von etwa 300 Versen, welche nach der Mode Lehren der Lebensweisheit enthielt. Die metrische Form war der jambische Trimeter der Komödie mit vielen aufgelösten Hebungen und minder häufigen Anapästen; aber mit regelmässiger Caesur im dritten oder vierten Fusse. Diese Trimeter wurden zu Paaren verbunden; je zwei Paare behandelten als Rede und Gegenrede zweier Personen denselben Gegenstand. Als Personen, denen diese Spruchrede in den Mund gelegt wurde, wählte der Dichter sich zwei damals angesehene Namen, Menander, den berühmtesten Dichter der Lebensweisheit, und Philistion; dieser galt damals als Erfinder des Mimus, der Mimus aber als besondere Lehrstätte der Lebensweisheit. Es wäre nach der Ueberlieferung möglich, dass der Dichter, wie das Gregor von Nazianz hie und da that, einzelne ältere Verse zwischen die seinen gesetzt hat; doch ist das an und für sich wenig wahrschein-

---

1) Einer Sammlung von Sprüchen der sieben Weisen sind in der Münchener Handschrift 507 Bl. 5ᵇ (14. Jahrh.) folgende Sprüche aus der Streitrede angeschoben: *Εἰς χεῖρας δεσπότου μὴ βάλῃς δοῦλον*: vgl. II 122 *εἰς χεῖρας δοῦλον δεσπότου μὴ συμβάλῃς*. *Μαθημάτων φρόντιζε πλείω χρημάτων*: vgl. oben S. 262. Dann nach andern *Τῇ γῇ δανείζειν κρεῖττον ἐστὶν ἢ βροτοῖς ἥτις τόκους δίδωσιν ἀφθονωτάτους*: vergl. oben S. 252. *Εἰ θρέψῃς τινὰ ἔπειτα ὀνειδίσῃς ἀψίνθιον δέδωκας ἀττικὸν μέλι*: vergl. oben S. 238. Solche Spuren der Spruchrede werden sich gewiss an vielen Orten finden.

Digitized by Google

lich und die handschriftliche Ueberlieferung sehr unsicher. Jedenfalls hat er, wenn nicht alle, so fast alle Verse selbst gemacht[1]).

Der Dichter hatte Glück; seine Spruchrede wurde Schulbuch und wurde in vielen Abschriften verbreitet. Dafür musste sie büssen. Sie wurde misshandelt, wie nur irgend ein Schulbuch, noch mehr als die Sammlung der Spruchverse des Menander. Viele Verspaare wurden von den einzelnen Abschreibern weggelassen; die abgeschriebenen keck geändert und die ursprüngliche Reihe und Ordnung derselben mehr oder weniger verwirrt; endlich wurden fremde Sprüche zugesetzt.

Von dem vielästigen Stammbaum dieser Abschriften sind uns durch den Zufall nur vier Stücke erhalten. Diese scheinen desshalb auf den ersten Blick verschiedene Schriften zu sein. Zwei derselben (III, IV) sind so kurz, dass die fremden Zuthaten nicht leicht zu erkennen sind. In eine dritte (II) wurden vor dem 7. Jahrhundert längere Versgruppen aus Stobaeus und aus späten Dichtungen eingeschoben; dann ist überhaupt die Gliederung in zweizeilige Rede und Gegenrede zerstört worden. In der vierten Abschrift (I) ist die zweizeilige Form im Ganzen gewahrt; doch sind von einem ziemlich ungeschickten Manne manche neuen Verspaare fabricirt worden, wozu er eine Sammlung von Monosticha des Menander benützte. Ausserdem sind am Ende zwei grössere Versgruppen aus einem Gedichte der mittleren Zeit zugesetzt. Endlich wurden aus jener versificirten Spruchrede ziemlich viele Verspaare eingesetzt in die Sammlung, aus welcher die Sammlungen des Maximus und Antonius und ähnliche noch unbedeutendere der spätesten Zeit geflossen sind.

Wegen dieser ausserordentlich lückenhaften und verderbten handschriftlichen Ueberlieferung ist es für uns klassische Philologen eine schwierige Aufgabe, das ganze Bild und die einzelnen Stücke der ursprünglichen Dichtung wieder klar und rein darzustellen und künftige Funde werden das, was ich hier gesagt habe, in vielen Einzelheiten berichtigen.

Allein diese Dichtung war gewiss ein mittelmässiges Erzeugniss der späten griechischen Literatur. Weder jene Geistesblitze, noch jene kühnen

1) Voran ging wahrscheinlich ein Prolog. Der in II stehende ist hübscher, der in I sachlich richtiger. Sollten sie, was kaum anzunehmen ist, beide aus der ursprünglichen Fassung stammen, so müsste der Prolog von II dem von I vorangegangen sein.

Digitized by Google

Ausdrücke begegnen uns hier, welche in den echten Bruchstücken der attischen Lustspieldichter Jeden erfreuen. Gedanken, sprachliche und metrische Formen sind hier ebenso viel oder ebenso wenig werth, wie etwa in den moralischen Gedichten des Gregor von Nazianz oder in den Spruchversen der sieben Weisen.

Es wäre ja ein besonderer Ruhm, wenn die gewöhnliche Ansicht richtig wäre und wenn fast 200 neue Verse der besten attischen Dichter aus unserer athenischen Handschrift hier zum ersten Male wieder ans Tageslicht kämen. Allein nach den obigen Erörterungen lege ich selbst auf die neuen Verse wenig Werth und bin zufrieden, wenn etliche Spruchverse und die Gruppen am Schlusse der Sammlung einige Anerkennung finden; mehr Werth lege ich darauf, dass all die Verse dieses Pseudo-Menander und Pseudo-Philistion oder Pseudo-Philemon endlich aus den Ausgaben der attischen Lustspieldichter verschwinden und zwischen deren Gold nicht mehr dieses Blei gemischt erscheine.

Digitized by Google

Μενάνδρου καὶ Φιλιστίωνος διάλεκτος. L.

Μενάνδρου καὶ Φιλιστίωνος γνῶμαι καὶ διάλεκτοι. K.

In Vers 1—22 bezeichne ich die athenische Handschrift 32 mit **K**, die florentiner 58, 32 mit L. Die Lesarten der letztern nehme ich aus Studemunds Ausgabe Seite 42 und aus den Nachträgen im Breslauer Index lectionum 1887/8 (Tractatus Harleianus) S. 29[1]).

Μεν. *Φιλιστίωνα τὸν καλόν τε κἀγαθὸν*
2 *ἐγὼ Μένανδρος πολλὰ χαίρειν βούλομαι.*
Φιλ. *Κἀγὼ τὰ δ' αὐτὰ βούλομαι Φιλιστίων*
4 *προσεννέπειν, Μένανδρε, τὴν ἴσην χάριν.*
Μεν. *Ἀπαρενόχλητος ἡμῖν τυγχάνει τόπος*
6 *καὶ τοῦ λέγειν ἄρξασθαι ἤδη βούλομαι.*
Φιλ. *Ἕτοιμον εὑρήσεις με· καὶ γὰρ τῆς σχολῆς*
8 *εὐκαιρία προτρέπεται τοῦ λέγειν σαφῶς.*

Von V. 3 und 4 sind in L nur wenige Buchstaben zu lesen. 3 *τά σ' αὐτὰ* und 4 *προσεννέπειν*? Die metrischen Fehler in V. 5, 6 und 8 kommen auf Rechnung der Abschreiber. Von V. 5 und 6 ist in L fast nur *λέγειν ἄρξασθαι* zu lesen. V. 8 schrieb Studemund *τῷ*. *σοφῶς*?

Μεν. *Ὁρᾷς ἐπὶ γῆς ἄνθρωπον τεθνηκότα.*
10 *ἄμεινον ἡμᾶς μὴ γενᾶσθαι μηδ' ὅλως.*

μηδ' ὅλως K, *τοῖς βροτοῖς* L. Entweder ist Lücke vor *τεθνηκότα* anzunehmen

1) Den Text der neuen Sammlung (I) drucke ich genau nach der Abschrift von Sakkelion. In den Noten bezeichne ich mit II die sogenannte *Σύγκρισις*, bei Studemund S. 19—34; mit III die sogenannten Disticha Parisina, bei Studemund S. 35—39; mit IV Studemunds Appendix I S. 40 f. Auf die Abschrift Sakkelions, welche ich Studemund gegeben hatte, hatte Studemund Manches mit Bleistift geschrieben. Als ich die Blätter wieder erhielt, waren von diesen Noten nur wenige lesbar: diese füge ich mit Studemunds Namen bei. Mit * habe ich die zwei oder mehr Fassungen gemeinsamen Verse bezeichnet, mit ** die in andern Schriften nachweisbaren, also älteren Verse.

Digitized by Google

oder statt *τεθνηκότα* ein anderes Wort zu setzen, wie *ἀποτεθνηκότα* (Stud.). 10 vgl. Stob. 120, 17 *Εὐριπ. Τὸ μὴ γενέσθαι κρεῖσσον ἢ φῦναι βροτοῖς.*

Φιλ. *Ἀρ' οὐ κατῄδει οὗτος ἑαυτοῦ τὸν χρόνον*
12 *ἢ δι' ἄστρων ἀριθμὸν οὐκ ἐγνώρισεν;*

11 *Οὐ γὰρ κατ.* ergänzte Stud. in der Lücke von L. *αὐτοῦ.* 12 beginnt in L mit *δι'*; Stud. ergänzte *καὶ τὸν*; also *ἢ τὸν δι'*.

Μεν. *Εἰ γὰρ καὶ μαθὼν ἦν καὶ χρόνους ἠπίστατο,*
14 *ἔδει τοῦτον θνητὸν ὄντα μὴ μαθεῖν;*

13 das erste *καὶ* fehlt in L, richtig. 14 *τὸ τοῦτον* L, also wohl *τοιοῦτον*. *μαθεῖν* K; *θανεῖν* L richtig.

Φιλ. *Ἐν δειλίᾳ γὰρ ζῶντες ἡμεῖς τοῦ βίου,*
16 *ὄντως νῦν ἡμῖν πλάνη παρίσταται.*

16 *οὕτως (ἄ)ν ἡμῖν* und *καὶ ἡ πλάνη* L. Der Vers ist verderbt.

Μεν. *Ὅταν θέλῃ τις ἀρετῇ προμανθάνειν,*
18 *μάτην πλανᾶται τὸ σαφὲς σοφῶς μαθεῖν.*

17 *τ' αρετῇ* L richtig. *προσμανθάνειν* L. 18 *σαφῶς* L, also wohl *τ'ἀσαφὲς σαφῶς*.

Φιλ. *Ἐὰν θέλῃς βίον ἄλυπον ἐκτελεῖν,*
20 *μὴ προσδόκα τὸ μέλλον κ' οὐ λυπῇ μάτην.*

19 *θελήσῃς* und *ἐκτελεῖν* L richtig. 20 *καὶ οὐ* L.

Μεν. *Ὅστις κάτοιδε τοῦ βίου τὴν ἔκβασιν,*
22 *μαθὼν ὀδυνᾶται προσδοκῶν καθ' ἡμέραν.*

V. 21 und 22 stehen nicht in K, sondern nur in L, in welcher Handschrift das Stück damit endet. *μαθὼν: θανεῖν?*

Μεν. *Οὐδὲν πέφυκε κρεῖττον τῆς εὐκαιρίας·*
24 *καιροῦ γὰρ ἰσχύοντος οὐδὲ εἷς κριτής.*

23 *κρεῖττον* ist falsch. 24 *κριτῆς: κρατεῖ?* 23 und 24 alt?

Φιλ. *Ὅστις τὸν εὐτυχοῦντα βασκαίνειν θέλει,*
26 *λυπεῖν ἑαυτὸν βούλεται εἰς ὃν ζῇ χρόνον.*

Μεν. *Τὸ ἐξαίφνης ἀόρατον*
28 *ἀπροσδοκήτως ἐλθὸν ἰδίαν χάριν ἔχει.*

27 und 28 vielleicht nur éin alter Vers *Τἀπροσδοκήτως ἐλθὸν ἰδίαν χάριν ἔχει.*

** *Φιλ.* *Οὔτ' εὐτυχεῖν δεῖ πάμπαν οὔτε δυστυχεῖν·*
30 *ῥοπαῖς δὲ καιρῶν καὶ μεταβολαῖς πάντα ἀλλάσσεται.*

29 Stobaeus 105, 11 *Εὐριπίδου Ἀντιόπης* (Nauck Frg. p. 418, 196) *Τοιόςδε θνητῶν τῶν ταλαιπώρων βίος Οὔτ' εὐτυχεῖ τὸ πάμπαν οὔτε δυστυχεῖ*, wo Cobet *εὐτυχεῖν* und *δυστυχεῖν* verlangte. Vgl. Stobaeus 98, 38 *Εὐριπίδου Ἀντιόπης . . τῶν*

πολλῶν βροτῶν Δεῖ τοὺς μὲν εἶναι δυστυχεῖς τοὺς δ' εὐτυχεῖς. 30 *ῥοπαῖς δὲ καιρῶν μεταβολαῖς τ' ἀλλάσσεται* oder *καιρῶν δὲ μεταβολαῖσι πάντ' ἀλλάσσεται?*

Μεν. Ἐκ τοῦ τυχεῖν ἄνθρωπον ἀβέβαιον βίον
32 *τύχην ἐκκαλουμένην ὅλως οὐκ οἴδαμεν.*

31 *ἀβεβαίου βίου* besserte Studemund. 32 *τύχην καλοῦμεν, ἣν ὅλως?*

Φιλ. Κἂν αἰτιᾷς μέτρησόν σου τὴν τύχην.
34 *ποῖον πέφυκε κέρδος ἐκ τούτου, φράσον.*

33 *Ἐὰν αἰτιᾷ, μέτρησον αὐτοῦ* (*τοῦ ἀνθρώπου?* vgl. V. 31) oder *αὑτοῦ* (= *σεαυτοῦ*) *τὴν τύχην.*

*** Μεν. Κακοὶ γὰρ εὐτυχοῦντες ἐκπλήττουσί με.*
36 *ἀδίκως πονηροῖς πλοῦτον δωρεῖται θεός.*

35 Simplicius in Epictet. p. 357 (vgl. Olympiod. in Plat. Gorg., Archiv für Philol. u. Paedag. 14 p. 257): *καὶ χώραν διδόναι τῇ τραγῳδίᾳ* (Nauck Frg. p. 930, 465) *λέγειν· Τολμῶ κατειπεῖν, μήποτ' οὐκ εἰσὶν θεοί· Κακοὶ γὰρ εὐτυχοῦντες ἐκπλήττουσί με*, wo Simplicius *ἐπιπλήττουσι*, Olymp. *ἐκπλήττουσι* hat. 36 wohl alt; *πλοῦτον*: *πολλά?*

Φιλ. Ὡς θνητὸς ὢν ἄνθρωπος καὶ λιπὼν φάος
38 *χαλιναγωγεῖν δεῖ τὸν τεταγμένον χρόνον.*

37 *λείψων* Studemund. *ὤνθρωπε* und *χαλιναγώγει τὸν?*

*** Μεν. Πενίας οὐδέν ἐστιν ἀθλιώτερον·*
40 *ἄμεινον γὰρ ἀποθανεῖν ἐστιν ἢ δυστυχεῖν.*

39 wohl nur umgestellt aus Stobaeus 96, 13 *Κράντορος Οὐκ ἔστι πενίας οὐδὲν ἀθλιώτερον.* vgl. Stobaeus 76, 1 *Μενάνδρου Οὐκ ἔστιν οὐδὲν ἀθλιώτερον πατρός.* 40 der Gedanke ist häufig; hier wohl ein alter Vers: *ἄμεινόν ἐστιν ἀποθανεῖν ἢ δυστυχεῖν.*

** Φιλ. Ἄνθρωπον ὄντα πάντα προσδοκᾶν σε δεῖ·*
42 *ὁ δ' ἐκκακήσας ὤλεσε(ν) τὰς ἐλπίδας.*

41 siehe zu 254. 42 siehe oben S. 257.

*** Μεν. Ἢ μὴ ποίει τὸ κρυπτὸν ἢ μόνος ποίει·*
44 *ἵνα σὺ σαυτὸν μόνος ᾖς συνιστορῶν.*

43 vgl. S. 257. 43 = Monost. 225. 44 *σεαυτῷ μοῦνος? ἔχῃς συνίστορα* Christ.

** Φιλ. Μυστήριόν σου μήποτ' εἴπῃς τῷ φίλῳ,*
*46 *κοὐ μὴ φοβηθῇς αὐτὸν ἐχθρόν σου γενόμενον.*

45 und 46 (vgl. S. 261) = Maxim. 6, 72 und Anton. I 25 *Μενάνδρου* (Meineke 4, 272. Kock 3, 200. V. 45 findet sich II 89. 45 *μὴ κατείπῃς* alle andern. 46 *καὶ οὐ φοβηθήσῃ* Maxim. Anton. *σου* fehlt bei Maxim. Anton., richtig. Die Pariser Handschrift 1168 Bl. 113 hat *μὴ καταλίπῃς* und *καὶ οὐ μὴ φοβηθεις;*

also ist diese Sammlung die Brücke zwischen Streitrede und Maximus-Antonius; *ὀργιζόμενον*, was sie statt *ἐχθρὸν γενόμενον* hat, fällt der betreffenden Abschrift zur Last.

** *Μεν.* *Ὀργῆς χάριν τὰ κρυπτὰ φίλῳ μὴ ἐκφάνῃς·*
**48 *ἔλπιζε γὰρ αὐτὸν πάλιν γενέσθαι φίλον.*

47/8 vgl. S. 261: beide Verse stehen in 1 Sammlung der Monosticha (V, bei Meineke 418 und 406) und bei Maximus 6, 73 und Anton. I, 25; bei beiden letztern als *Φιλιστίωνος*. V. 47 allein steht in ziemlich vielen Handschriften der Monosticha. Meineke 4, 53. Kock 2, 537. 47 *μὴ 'κφάνῃς* oder *μὴ φάνῃς φίλοι* Mon., *μὴ φάνῃς φίλου* Max. Ant. 48 *γὰρ*: δ' Max. Ant. Mon. *γενέσθαι φίλον*: *εἶναί σου φίλον* Mon., *φίλον εἶναί σου* oder *εἶναί σου φ.* Max. Ant. *ἔσεσθαι* Mein.

Φιλ. *Ὁ θυμὸς οὔτε ῥῶσιν οὔτε νοῦν ἔχει·*
**50 *ὀργὴ δὲ δεινὰ δρᾶν ἀναγκάζει βροτούς.*

50 = Mon. 429; Stob. 20, 16 *τοῦ αὐτοῦ* (*Χαιρήμονος*; Nauck Fr. 789, 29) *ὀργὴ δὲ πολλὰ* (*πολλοὺς* die meisten Handschriften der Mon.) *δρᾶν ἀναγκάζει κακά.*

Μεν. *Ὅστις γυναικὸς ἀποθανούσης ἐπιγαμεῖ.*
52 *ὁ τοιοῦτος ὄντως οὐκ ἐπίστατ' εὐτυχεῖν.*

51 vgl. S. 255.

Φιλ. *Ἅπαντας ἡμᾶς δεῖ φέρειν τὰς διαβολὰς*
54 *ὑπὸ τοῦ λέγοντος κἂν θέλῃς κἂν μὴ θέλῃς.*

53 vgl. S. 257. 54 vgl. Codex Paris. Suppl. 690 fol. 73 (Sitzungsber. 1890 II S. 358) *τὸ τέρμα . . ἥκει γὰρ ἤδη κἂν θέλῃς κἂν μὴ θέλῃς.*

** *Μεν.* *Πενίαν φέρειν οὐ παντὸς ἀλλ' ἀνδρὸς σοφοῦ·*
**56 *πολλοὶ γὰρ εὐτυχοῦντες οὐ φρονοῦσιν εὖ.*

55 vgl. S. 256. 55 = Mon. 463 = Anton. I, 33 (als Sexti unter den christlichen; vgl. S. 265). 56 = Mon. 447, wo viele Handschriften haben: *πολλοὶ μὲν εὐτυχοῦσιν οὐ φρονοῦσι δέ*, nur éine: *πολλοὶ γὰρ εὐτυχοῦσι, σωφρονοῦσι δ' οὔ.* Die Fassung von I scheint besser.

Φιλ. *Ἀνὴρ ὁ πλουτῶν μέγα κομπάζων βιοῖ.*
58 *ἅπασι δ' ἀνθρώποισιν ἔχει μῖσος μέγα.*

57 *Ἀνὴρ ὁ πλ. μέγα τε κομπάζων βιοῖ Ἅπασιν ἀνθρώποισιν εἰς μῖσος μέγα?*

Μεν. *Πολλῶν ὁ λόγος χρηστὸς, ὁ δὲ τρόπος κακός·*
60 *οὐ τῷ λόγῳ δὲ δεῖ χρῆσθαι, ἀλλὰ τῷ τρόπῳ.*

59/60 vielleicht zwei alte Einzelverse *λόγος μὲν χρ.?* In V. 60 stand wohl ein Imperativ, wie *οὐ τῷ λόγῳ πίστευσον, ἀ. τ. τ.*

** *Φιλ.* *Πενία ἄτιμον καὶ τὸν εὐγενῆ ποιεῖ.*
62 *τῷ δυστυχοῦντι θάνατος αἱρετώτερος.*

61/2 vgl. S. 258. 61 = Mon. 455 *πενία δ' ἄτιμον*; von 5 Handschriften lassen 3 ebenfalls δ' weg. 62 der Gedanke ist häufig; vgl. oben V. 40, dann

Digitized by Google

Stob. 121, 16 *Αἰσχύλου Ἰξίονος Βίου πονηροῦ θάνατος εὐκλεέστερος.* 121, 17 *Αἰσχύλου Ζωῆς πονηρᾶς θάνατος εὐπορώτερος,* wo Nauck (Frg. 115, 401) die Lesart des Mon. 193 *Ζ. π. θάνατος αἱρετώτερος* annimmt.

Μεν. Δοκίμαζε πρῶτον τὸν λόγον καὶ οὕτως τὸν τρόπον.
64 *σεμνὸς τρόπος γὰρ διαφέρει τῶν λόγων.*

63 *Δοκίμαζε πρότερον τοῦ λόγου παντὸς τρόπον* oder *τοὺς τρόπους ἢ τοὺς λόγους?* 64 *πολλῶν τρόποι γὰρ διαφέρουσι τῶν λόγων?*

Φιλ. Εἰ χρήμασι(ν) τὸν θάνατον ἐξωνούμεθα,
66 *τῶν πλουσίων ὁ κόσμος ὅλος ἐτύγχανε.*
Μεν. Ἅπασιν ἀνθρώποις ἀπόκειται τὸ θανεῖν.
68 *ζωῆς γὰρ ἡμῖν ὀλίγος ἐμετρήθη χρόνος.*

67 *ἀνθρώποισιν ἐπίκειται θανεῖν* Studemund, doch geht *ἀπόκειται* auch.

Φιλ. Μηδεὶς ἑαυτὸν μακάριον νομιζέτω,
70 *πρὶν ἢ μάθῃ τὸ τέρμα τῆς εἱμαρμένης.*
Μεν. Ψευδηγόροις γέλωσι καὶ μύθοις κενοῖς
72 *θεραπεύεται τὰ κακὰ ταῖς συμβουλίαις.*

72 *πολλὰ κακά?*

* *Φιλ. Τί τῷ θανόντι δῶρα λαμπρὰ προσφέρεις,*
*74 *ἃ μεθ' ἡδονῆς ἀφῆκε κοὐκ ἐχρήσατο;*

73/4 = III 17/8 *Μεν.*; Mein. 4, 270. Kock 3, 202. 74 *ἃ μετ' ὀδύνης ἔασεν* III und (*εἴασε* Mein.) Ausgaben.

Μεν. Τί τὸν θανόντα κωφὸν ὠφελεῖς ἀκούων;
76 *τὸν ζῶντα λυπεῖς, τὸν θανόντα δ' οὐ μέλει.*

75 *ὠφελεῖς γόοις?* 76 *τῷ θανόντι?* Vgl. III 13 *Μὴ κλαῖε τὸν θανόντα· οὐ γὰρ ὠφελεῖ Τὰ δάκρυα ἀναισθήτῳ ὄντι καὶ νεκρῷ γεγονότι.*

* *Φιλ. Ὁ τάφος στεφανωθεὶς πλουσίως καὶ κοσμίως*
*78 *τὸ ζῆν ἑαυτοῦ διὰ πλάνης κατηγορεῖ.*

77/8 = III 15/6 *Φιλ.*; Mein. 4, 58. Kock 2, 527. *ὅταν τάφον στεφανοῖς κόσμῳ ποικίλῳ τὸ ζῆν τὸ σαυτοῦ στεφάνοις παρηγορῇ* III, was am besten Dobree änderte in 77 *Μάτην τάφον στεφάνοισι κοσμεῖς ποικίλοις*; näher läge *ὁ τὸν τάφον στεφανοῖσι κοσμῶν ποικίλως*; 78 Dobree *τὸν ζῶντα σαυτὸν τοῖς στεφάνοις παρηγόρει.*

Μεν. Ἐν ἀδεκίᾳ γὰρ ζῶντες ὃν ζῶμεν χρόνον
80 *φρόνιμοι δοκοῦμεν μὴ δὲ ἓν καθιόντες.*

79 *ἐν δειλίᾳ?* vgl. 15. 80 *μὴ μαθόντες μηδὲ ἕν?*

** *Φιλ. Κούφως φέρειν δεῖ τὰς ἐνεστώσας τύχας.*
**82 *βουλόμεθα πλουτεῖν πάντες ἀλλ' οὐ δυνάμεθα.*

Digitized by Google

81 = Mon. 280 (vgl. 470), wo drei Handschriften *ἐνεστώσας*, weit mehr *παρεστώσας* haben. Nauck verglich Eur. Orest. 1024 *φέρειν ἀνάγκη τὰς παρεστώσας τύχας* und Med. 1018 *κούφως φέρειν χρὴ θνητὸν ὄντα συμφοράς.* 82 = Mon. 64.

Μεν. *Ὁ καιρὸς ἀνθρώποισιν ὁπόταν θέλῃ*
84 *δίδωσιν ἐλθὼν χρημάτων ἐξουσίαν.*

83 *ὅταν αὐτὸς θέλῃ Ἐλθὼν δίδωσιν?*

Φιλ. *Εἰ πᾶσιν ἡμῖν ἦν φρενῶν κοινωνία,*
86 *καὶ χρημάτων ἦν καὶ φρενῶν κοινωνία.*
Μεν. *Εἰ τὴν φρόνησιν πάντες εἴχομεν ἴσην,*
88 *οὐδεὶς πέλε πενόμενος πώποτε.*

87 der Sinn ist = V. 85. 87 *εἶχον τὴν ἴσην* oder *ἴσην εἴχομεν?* 88 *οὐδεὶς ἐγίγνετ' ἂν πεν.?*

Φιλ. *Οὐδεὶς γεννώμενος εὐθέως ἐστι(ν) σοφός·*
90 *τύχη δὲ καὶ τὸν μὴ σοφὸν ποιεῖ σοφόν.*

89 90 vgl. S. 259. *γενόμενος?*

** *Μεν.* *Ἅπαντι νικᾷ καὶ μεταστρέφει τύχη.*
**92 *οὐδὲν δὲ νικᾷ μὴ θελούσης τῆς τύχης.*

91/2 = Stob. Ecl. 1, 6, 15 *Χαιρήμονος* (Nauck Frg. 788) *Ἅπαντα ν. κ. μ. τ. Οὐδεὶς δ. ν. μ. θελούσης τ. τ.* V. 91 = II 22 (*Φιλ.*) *Ἅπαντα ν. κ. μ. τύχην.*

Φιλ. *Οὐδὲν μετατιθεῖ τῶν πεπρωμένων τύχη·*
94 *ἃ γὰρ πέπρωται ταῦτα ὅλως οὐ μετατιθεῖ*

93/4 vgl. S. 257. 94 völlig = 93. *ταῦτ'.*

* *Μεν.* *Ἃ δεῖ παθεῖν σε μὴ διασκέπτου φυγεῖν·*
*96 *οὐ γὰρ δυνήσῃ διαφυγεῖν ὃ δεῖ σε παθεῖν.*

95/6 = II 149 150 *Φιλ.*; Mein. 4, 41. Kock 2, 514. 95 *ὃ δεῖ* II, richtig. *μηδαμοῦ σκέψῃ* II. 96 *φεύγειν* II, *διαφυγεῖν* Mein. *ὅ σε δεῖ π.* II richtig.

Φιλ. *Τὸν δοῦλον οὕτως ἔχε λαβὼν ὡς τύχην.* Vgl. V. 265.
Μεν. *Δούλους ποιοῦσι πάντας τοὺς ἐλευθέρους*
100 *γάμοι, τεκνώσεις, ἡδοναί, φόβοι, νόμοι.*

99 *πάντα?*

* *Φιλ.* *Ἐλευθέρους ἅπαντας ἡ φύσις ποιεῖ·*
*102 *δούλους δὲ ἐποίησε πλεονεξία.*

101/2 = II 128/9 (*Φιλ.*); Kock 2 p. 508. 95 101 *Ἐλ. οὖν ἅπ. ἐποίησε τῇ φύσει* II. 103 *δοῦλον τε* II. *μετεποίησεν ἡ πλ.* II, richtig.

{ *Μεν.* 103 *Δοῦλε δούλευσον μᾶλλον ἐκ προθυμίας.*
{ 269 *Δούλευε δοῦλε μᾶλλον ἐκ βουλήσεως·*

104 *βάρος γὰρ ἕξεις ἐκ κελεύσεως·*

270 *βάρος γὰρ ἕξεις μᾶλλον ἐκ κελεύσεως.* Vgl. S. 250.

Φιλ. *Ἢ φιλόσοφον δεῖ τὸν πένητα τυγχάνειν*

106 *ἢ δοῦλον εἶναι πάντως ὧν χρείαν ἔχει.*

106 *παντὸς οὗ?*

* *Μεν.* *Ἐκ δουλείας δεσπότην εἰ τύχοις ἔχων*

*108 *φείσῃ μηδέποτ᾽· οἶδε γάρ σου τὰ ψεύσματα.*

107/8 = Tur. Parall. 208ᵇ *Ἐκ δουλείας δεσπότην ἠτύχησε ἔχειν δοῦλε μὴ ψεύσῃ τοῦτον· οἶδεν γὰρ τὰ ψεύσματα.* 107 *Ἔκδουλον εἰ σὺ δεσπότην τύχοις ἔχων Ψεῦσαι θέλε μήποτ᾽· οἶδε γὰρ τὰ ψεύσματα?*

** *Φιλ.* *Δούλῳ γενομένῳ, δοῦλε, δουλεύειν φοβοῦ·*

*110 *ἀμνημονεῖ γὰρ ταῦρος ἀργήσας ζυγοῦ.*

109 110 = II 115/6 *Μεν.*, Georgides (Boisson. Anecd. I 28); Meineke 4. 268; Kock 3, 200. 109 auch = Mon. 138; vgl. jedoch oben S. 243. 109 so richtig allein I; in Georg. fehlt *δοῦλε*; in II steht *δουλογενεῖ δούλῳ δουλεύειν φ.*, in Mon. *δοῦλος γεγονὼς ἑτέρῳ* oder *ἄλλῳ δουλεύειν φ.* 110 *ζυγὸν* II.

** *Μεν.* *Τὰ δάνεια δούλους τοὺς ἐλευθέρους ποιεῖ·*

**112 *φύλασσε σαυτὸν ἐγκρατῶς ἐλεύθερον.*

111 = Mon. 514 = Publilius Alienum aes homini ingenuo acerba est servitus.

112 ist nach Mon. 114 *ἐλεύθερον φύλαττε τὸν σαυτοῦ τρόπον* oder eher nach 485 *Σαυτὸν φύλαττε τοῖς τρόποις ἐλεύθερον* gemacht.

* *Φιλ.* *Ἡ γῆ τόκους δίδωσι μὴ λυπουμένη·*

114 *ἀπὸ γῆς ἔφυ τὰ πάντα καὶ εἰς γῆν τὸ πᾶν.*

113/4 vergl. S. 252. 113 gemacht aus Maximus S. 21 *Φιλιστίωνος Τῇ γῇ δανείζειν κρεῖττόν ἐστιν ἢ βροτοῖς. Ἥτις τόκους δίδωσι μὴ λυπουμένη* (Mein. 4. 52; Kock 2, 537). 114 *κεἰς γῆν οἴχεται?* vgl. Mon. 89 *γῆ πάντα τίκτει καὶ πάλιν κομίζεται.* Orion 2, 1 Eurip. Antiop. *ἅπαντα τίκτει χθὼν πάλιν τε λαμβάνει* u. s. f.

Μεν. *Ἐὰν δανεισθῇς καὶ μακρῷ χρόνῳ κρατῇς,*

116 *ἅπαξ λαβὼν τὸ χρῆμα δώσεις πολλάκις.*

115 *δανείσῃ καί?* *κρατῇς* = *κατέχῃς.* 116 *χρῆμ᾽ ἀποδώσεις?*

Φιλ. *Βλέπε τὸν δανειστὴν ὡς θάλασσαν ἢ βυθόν·*

118 *ἂν γὰρ βραδύνῃς, λαμβάνεις τρικυμίαν,*

Μεν. *Ὡς τὰς γυναῖκας ὀλολύξαι τοκετὸς ποιεῖ,*

120 *καὶ τοὺς πένητας ὁ τόκος ὀλολύξαι ποιεῖ.*

Φιλ. *Ἄμεινόν ἐστι καταλιπεῖν ἄλγος πᾶσιν*

122 *ἢ μηδὲν ἔχοντα* . . .

119 *τοκετὸς ὀλολύξαι.* 122 unvollständig.

Digitized by Google

Μεν. *Ἐὰν κακῶς πράξῃς τί καὶ δοκῇς θεὸν λαθεῖν,*
124 *πίστευσον ὅτι σαυτὸν οὐ δύνῃ λαθεῖν.*

123 vgl. IV 25 und I 138 *Ὁ δυσσεβῶν τι καὶ δοκῶν λαθεῖν θεόν*; darnach vielleicht *Κακόν τι πράξας καὶ δοκῶν θ. λ.* 124 *σεαυτὸν.*

Φιλ. *Ἐὰν φονεύσῃς λαθὼν εὔχου θεῷ.*
126 *ὃ λανθάνεις ἄνθρωπον, ὁμολόγει θεῷ.*

125 *φονεύσας λανθάνῃς* gäbe einen richtigen Vers, aber zu matten Sinn.

** *Μεν.* *Ἔστι δίκης ὀφθαλμὸς ὁ βλέπων πάντα.*
128 *καὶ πρὸς ὃ ποιεῖ τίς, οὕτως καὶ κομίζεται.*

127 = Plutarch adv. Coloten c. 30 p. 1124 F (Nauck Frg. p. 920); Mon. 179; dann als 5. Vers in einer längeren von Justinus M., Clemens Alex. und andern citirten Stelle (Mein. 4, 67. Kock 2, 539). Alle andern Schriften haben *ὃς τὰ πάνθ' ὁρᾷ*, nur eine Handschrift der Monost. *ὃς πάντ' ἀεὶ ὁρᾷ* oder *ὃς πάντα βλέπει.*
128 *κομίζεται* scheint in diesem byzantinischen Flickverse zu bedeuten 'ernten, einheimsen'.

** *Φιλ.* *Ἡ γλῶσσα πολλοῖς γίνεται αἰτία κακῶν.*
**130 *κρεῖττον σιωπᾶν ἢ λαλεῖν ἃ μὴ θέμις.*

129 = Mon. 220 *Ἡ γλῶσσα πολλῶν ἐστιν αἰτία κακῶν*; so haben dort die meisten Handschriften; eine hat *πολλοῖς*, eine andere *πολλοῖς κακῶν ἡ γλῶσσα γίνετ' αἰτία*; vergl. 706 *προπέτεια πολλοῖς ἐστιν αἰτία κακῶν.* 130 das Monost. 290 kommt hauptsächlich in zwei Fassungen vor: 1) Stob. 33, 7 *Φιλωνίδου Κρεῖττον σιωπᾶν ἐστιν ἢ λαλεῖν μάτην.* Diese Fassung findet sich in vielen Handschriften der Monosticha und unten I 192; 2) *Κρεῖττον σιωπᾶν ἢ λαλεῖν ἃ μὴ πρέπει;* dieser, nur in einer Handschrift der Monosticha vorkommenden, Fassung steht die unsere vielleicht noch voran.

Μεν. *Ἄκουε πάντα μανθάνειν καὶ μὴ λαλεῖν·*
*132 *πολλὴν γὰρ ἀβλάβειαν ἡ σιγὴ φέρει.*

132 *μανθάνων καὶ μὴ λαλῶν?* Vielleicht gemacht aus den zwei ersten Versen einer Sammlung der Monosticha: *Ἀγαθὰ προθύμως καὶ λάλει καὶ μάνθανε. Ἄκουε πάντων· ἐκλέγου δ' ἃ συμφέρει.* 132 = 193.

* *Φιλ.* *Εὖ ἔχειν σπούδαζε μὴ τῷ σχήματι·*
*134 *τὸ σῶμα μᾶλλον κόσμει ἢ τὸ φρόνημα·*
τὸ σχῆμα γὰρ κρίνουσιν οὐχὶ τὸν λόγον.

133/4 = IV 29 30 *Φιλ.* *Εὐσχημονεῖν φρόντιζε, μὴ τῷ* (*τὸ* cod.) *σχήματι Τὸ σῶμα κοσμῶν ἀλλὰ τῷ φρονήματι* IV, richtig.

** *Μεν.* *Εὐκαταφρόνητός ἐστιν πανταχοῦ πένης·*
*137 *πονηρὰ ποιῶν εὐθὺς οὐκ αἰσθάνεται.*

Digitized by Google

136 der Vers des Stob. 96, 5 *Μενάνδρου Γεωργῷ* (Mein 4, 96. Kock 3, 28) *Εὐκαταφρόνητόν ἐστι, Γοργία, πένης* scheint durch Verdrängung des Eigennamens verallgemeinert zu sein: vgl. Athen. X. 458 a *Εὐκαταφρόνητός ἐστι πενία, Λερκύλε* und Lucian Tim. I p. 145 *Εὐκαταφρόνητον ἡ πενία.* 137 = IV 23 *Μεν. Ὁ πονηρὰ ποιῶν εὐθέως οὐκ αἴσθεται* (ἐσθεται cod., ᾔσθετο Christ), *Τότ' οἶδεν ὃ πεποίηκεν ὅτε κολάζεται*; dort steht also der Vers im richtigen Zusammenhang.

*Φιλ. *Ἀσεβήσας τις καὶ δοκῶν λαθεῖν τινά*

*139 *κολάζεται αὐτὸς ὑπὸ παντὸς θεοῦ.*

138/9 = IV 25/6 *Φιλ.* *Ὁ ἀσεβῶν τι καὶ δοκῶν λαθεῖν θεῷ* (*θεόν*, vgl. I 123) *Κολάζεται οὗτος ὑπὸ ξυνειδότος θεοῦ* IV, fast durchaus richtig.

*Μεν. *Ὁ μὴ κολασθεὶς τῷ νόμῳ πράξας κακῶς*

*141 *αὐτὸς ἐφ' ἑαυτοῦ τῷ φόβῳ κολάζεται.*

140/1 = IV 27/8 *Μεν.* 140 *μὴ* IV. 141 *αὐτός* IV richtig. *ἀφ'* IV. *τῷ νόμῳ* IV.

Φιλ. *Ὁ μὴ μαθητὴς τοῦ διδάσκοντος λόγου,*

143 *οὗτος μαθητὴς τοῦ κολάζοντος νόμου.*

*Μεν. *Νίκα σιωπῶν τὸν νόμον καὶ μάνθανε·*

*145 *πρὸ τοῦ μαθεῖν σε τῷ φόβῳ προλάμβανε.*

144/5 = IV 31/2 *Μεν.* = II 147/8 (*Μεν.*): Mein. 4, 268. Kock 3, 201; vergl. Palat. Nr. 88 *Μὴ κολάζου πρῶτον ὑπὸ νόμου, ἀλλὰ τὸν νόμον μάνθανε.* In 144 ist IV = I: II hat *Μὴ πάσχε πρῶτον*; *μὴ πάσχε πρότερον τὸν νόμον ἢ μάνθανε* Herwerden. 145 *πρὸ τοῦ μαθεῖν τῷ νόμῳ προλαμβάνεις* IV. *π. τ. παθεῖν σε* (*δὲ* Mein.) *τῷ φόβῳ προλαμβάνου* II.

Φιλ. *Ὥσπερ λέγουσι πάντες οἱ σοφώτατοι,*

**147 *οὐδεὶς ποιῶν πονηρὰ λανθάνει δίκην.*

146/7 vgl. S. 257. 146 vielleicht ist dieser Flickvers gemacht nach II 184 *λέγουσι δ' αὐτὸν οἱ πάλαι σοφώτατοι.* 147 = Mon. 382, wo die einzige Handschrift minder gut *λανθάνει θεόν* hat.

*Μεν. *Πράσσων καλῶς μέμνησο τῆς δυσπραξίας.*

*149 *ὡς γὰρ τὸ πράσσειν καὶ τὸ μὴ πράσσειν σχολεῖ.*

148/9 = III 25/6 *Μεν.* = Tur. Par. 114[b]; Mein. 4, 270. Kock 3, 202. 149 Tur. = I, dagegen *ὡς γὰρ τὸ πράττειν οὕτω καὶ σχολεῖ* IV. *πράττειν καὶ τὸ δυσπραττεῖν* Heinsius, *πράττειν εὖ τὸ καλῶς πάσχειν* Dobree, wo also statt *πάσχειν* sicher *πράττειν* zu setzen ist.

Φιλ. *Ἐὰν θελήσῃς χρημάτων σωροὺς ἔχειν,*

151 *σωροὺς ἔχειν δεῖ καὶ καλῶν φρονημάτων.*

150 vgl. I 85—88. 151 *σωροὺς σ' ἔχειν?*

Digitized by Google

Μεν. Ἔστι πρῶτον τῶν καλῶν δικαιοκρισία·
153 ὅρα τὸ κέρδος μὴ τέκῃ σοι ζημίαν.

152 δικαιοκρισία πρῶτόν ἐστι τῶν καλῶν? 153 kann alt sein; vgl. auch 158.

** Φιλ. Βίον πόριζε δίκαιον μὴ ἐκ κακῶν·
155 οὐκ ἔστιν οὐδὲν χεῖρον αἰσχροκερδείας.

154 = Mon. 63 Βίον πορίζου πάντοθεν πλὴν ἐκ κακῶν. Eine Umarbeitung steckt vielleicht auch in Antonius I 29 χρήματα πορίζειν μὲν οὐκ ἀχρεῖον, ἐξ ἀδίκων δὲ παντὸς κάκιον. 155 Spruchverse mit dem Anfang οὐκ ἔστιν οὐδὲν sind häufig. αἰσχροκερδίας.

* Μεν. Ὅτ' ἐκ πονηροῦ πράγματος κέρδος λάβῃς,
*157 τοῦ δυστυχῆσαι μᾶλλον ἀρραβῶν' ἔχε.

156/7 = II 109 110 (Μεν.) = Palat. 83; Mein. 4, 268. Kock 3, 200. 156 ὅταν II Pal., richtig. 157 τοῦ δυστυχεῖν II; τότε δυστυχίας καὶ ἀδικίας Pal. ἔχεις?, νόμιζε ἀρραβῶνα ἔχειν II Pal.

Φιλ. Πρόκρινε κέρδος τοῦ πονηροῦ ζημίαν·
159 κακὸν γὰρ κέρδος ὅλον ἀναιρεῖ βίον.

Chilon (bei Stobaeus 3, 79) Ζημίαν αἱροῦ μᾶλλον ἢ κέρδος αἰσχρόν· τὸ μὲν γὰρ ἅπαξ λυπήσει, τὸ δὲ ἀεί. Diese Prosa ist versificirt (bei Wölfflin, vgl. oben S. 249 V. 99) Πρόκρινε κέρδους τοῦ πονηροῦ ζημίαν· Λυπεῖ γὰρ ἡ μὲν ζημία βραχὺν χρόνον, Κακὸν δὲ κέρδος ὅλον ἀναιρεῖ τὸν βίον. Unser Fälscher konnte nur zwei Verse brauchen; also liess er den zweiten Vers weg und ersetzte das unbrauchbare δὲ durch γάρ.

Μεν. Τοῖς μὲν καλῶς πράττουσι προστατεῖ θεός,
161 χαίρει δ' ὁρῶν πάσχοντας τοὺς ἀναξίους.

160 ist προστατεῖν mit Dativ in dieser Zeit möglich? 161 πάσχοντας ist metrisch falsch.

Φιλ. Τὸ συνειδὸς ἡμῶν ἔνδον ἐγκεχρυμμένον
163 ἐπὶ τῷ μετώπῳ τὴν ἀλήθειαν φέρει.

162 vielleicht: das Gewissen spiegelt sich im Gesicht? Gehören die beiden Verse zusammen, dann ist statt φέρει ein Wort des Zeigens zu erwarten; sind es zwei verschiedene Verse, dann ist wohl im ersten ἔστιν, im zweiten φέρεις zu setzen.

** Μεν. Μηδέποτε πειρῶ δύο φίλων εἶναι κριτής·
*165 ἑνὸς γὰρ αὐτῶν εὐθέως ἐχθρὸς γίνῃ.

164/5 = Tur. Parall. f. 85b = Palat. 74; 164 = Mon. 343. 164 Μεταξὺ δύο φίλων μὴ δίκαζε Palat. 165 εὐθέως fehlt in Tur. ἐχθρὸς ἔσῃ Tur., ἐχθρὸς εὐθέως ἔσῃ Christ; ἀνάγκη γὰρ τοῦ ἑνὸς ἐχθρὸς γενέσθαι Pal.

Digitized by Google

**Φιλ. Κρίνει φίλους ὁ καιρὸς ὡς χρυσὸν τὸ πῦρ·
167 ἐν ἀπορίαις γὰρ οὐδὲ εἷς ἔσται φίλος.

166 = Mon. 276; vergl. II 83 Χρυσὸς μὲν οἶδεν ἐξελέγχεσθαι πυρί, Ἡ δ' ἐν φίλοις εὔνοια καιρῷ κρίνεται.

Μεν. Ὁ φίλῳ πεσόντι συμπαραμένων φίλος
169 ἀδελφὸς οὗτος καὶ φίλος καὶ συγγενής.

168 ὁ τῷ φ. π. παραμένων φίλος?

Φιλ. Δοκιμάζεται γὰρ ὁ πεπλασμένος φίλος
171 φιλίαν φίλου στέργοντος καὶ οὐ τὰ χρήματα.

170 δ. γὰρ εἰ πεπλ. φ. Φιλίαν φιλῶν φιλοῦντος οὐ τὰ χρήματα?

Μεν. Πένητα ὁ φιλῶν οὔ τινα ἔχων ἀπέρχεται
173 πολλὰ καταλείψας δάκρυα καὶ στενάγματα.

172 πένηθ' ὁ φιλῶν ὀλίγ' ἔχων ἀπ.?

**Φιλ. Ἰδίας νόμιζε τῶν φίλων τὰς συμφοράς·
**175 φίλος γὰρ ὁ λυπῶν οὐδὲν ἐχθρῶν διαφέρει.

174 = Mon. 263 = 673. 175: Mon. 530 besser φίλος με βλάπτων οὐδὲν ἐχθροῦ διαφέρει.

Μεν. Ὅταν φίλος σου κατὰ φίλου μέλῃ λέγειν,
177 μὴ τῷ λόγῳ πίστευε ἀλλ' αὐτὸν ὅρα·
ὁ γὰρ προχείρως πρὸς σὲ διαβάλλων φίλον
179 ποιήσει τοῦτο καὶ κατὰ σοῦ πρὸς φίλον.

176 θέλῃ eher als μέλλῃ. 177 πίστευσον, ἀλλ' αὐτοὺς ὅρα oder αὐτὸν σκόπει? 179 ταὐτὸν ποιήσει κ. κ. σ. πρὸς τὸν φίλον?

Φιλ. Ὅταν μάλιστα ζῆν ἐθέλῃς ἀκινδύνως,
181 ἐχθροῖς ἄπιστει τοὺς λέγοντας ἐν δόλῳ.

181 vielleicht ἐχθροῖς ἐπίστω; vgl. jedoch Mon. 164 Ἐχθροῖς ἀπιστῶν οὔποτ' ἂν πάθοις βλάβην.

Μεν. Εὐχαὶ γὰρ ἐχθρῶν εἰσιν αἱ φίλων μάχαι·
183 χαίρουσι γὰρ βλέποντες ἀψιμαχίας.

Φιλ. Οὔτε φίλοι μένουσιν ἐν βίῳ φίλοι
185 οὔθ' αἱ γυναῖκες διαμένουσι σώφρονες.

184 οὔθ' οἱ.

**Μεν. Τίς δ' οὐχὶ θνητῶν ἐστιν γινώσκων τάδε·
**187 οὐ γάρ τις αὑτὸν τοῦ πέλας μᾶλλον φιλεῖ.

Digitized by Google

186/7: Eurip. Medea 84 (*Ἰάσων*) *κακὸς ὢν εἰς φίλους ἁλίσκεται*; der Pädagog antwortet *Τίς δ' οὐχὶ θνητῶν; ἄρτι γιγνώσκεις τόδε, Ὡς πᾶς τις αὑτὸν τοῦ πέλας μᾶλλον φιλεῖ*; dazu notirt der Scholiast statt *ἄρτι γιγνώσκεις τόδε* die Lesart *τοῦτο γιγνώσκει σαφῶς*. Das obige *ἔστι γιγνώσκων τάδε* ist wohl nur aus dem für diese Sammlung unbrauchbaren *ἄρτι γιγνώσκεις* gemacht. 187 vgl. Mon. 407 *Οὐκ ἔστιν οὐδεὶς ὅστις οὐχ αὑτὸν φιλεῖ* (so haben die Handschriften, nicht *αὑτῷ φίλος*).

** *Φιλ.* *Ἅπαντες ἐσμὲν εἰς τὸ νουθετεῖν σοφοί,*
**189 *αὐτοὶ δ' ἁμαρτάνοντες οὐ γινώσκομεν.*

188/9 Stob. 23, 5 *Εὐριπίδου* (Nauck Frg. p. 691); Mon. 46/7 und Andere; im zweiten Verse hat eine Handschrift des Stobaeus *αὐτοὶ δ' ὅταν σφαλῶμεν*, mehrere des Stobaeus und des Maximus *αὐτοὶ δ' ὅταν ποιῶμεν*, was interpolirt zu sein scheint aus Stobaeus 23, 2 *Σωσικράτους Ἀγαθοὶ δὲ τὸ κακόν ἐσμεν ἐφ' ἑτέρων ἰδεῖν, Αὐτοὶ δ' ὅταν ποιῶμεν οὐ γινώσκομεν.*

Μεν. *Ἀδύνατον ἐστὶ καταμαθεῖν τινὸς νόον*
191 *φέροντα κρυπτὴν ἔνδοθι πονηρίαν.*

190/1 vgl. S. 257. In dem (alten?) Verse 190 ist wohl *παντός* statt *τινός* zu schreiben.

** *Φιλ.* *Κρεῖττον ἐστὶν σιωπᾶν ἢ μάτην λαλεῖν·*
*193 *πολλὴν γὰρ ὠφέλειαν ἡ σιγὴ φέρει·*

192 vgl. zu 130. 193 = 132.

Μεν. *Φέρ' ἐγκρατῶς ἔνδειαν ὡς εἰδὼς ὅτι*
195 *ἀπόντος ἔργον τὸ ἐγκρατεύεσθαί σε δεῖ.*

194 *εὖ εἰδὼς*? 195 *ἔργον πρὸ παντὸς ἐγκρ.*?

** *Φιλ.* *Μισῶ πένητα πλουσίῳ δωρούμενον*
197 *ἢ μωρός ἐστιν ἢ πλανᾶσθαι βούλεται.*

196 (vgl. S. 244 u. 252) = 292 = 294 = II 51 Mon. 360 = Greg. Naz. *γνῶμαι δίστιχοι* 61.

** *Μεν.* *Αἰσχύνομαί τι δωρῆσαι πλουσίῳ φίλῳ,*
**199 *μή μ' ἄφρονα κρίνας ἄνουν εἶναι δοκεῖ.*

198/9 = II 49 50 *Μεν.* (Mein. 4, 267. Kock 3, 266) = Plutarch de *Εἶ* Delphico c. 1 p 384 D *στιχιδίοις . . ἃ Δικαίαρχος Εὐριπίδην* (Nauck Frg. p. 673) *οἴεται πρὸς Ἀρχέλαον εἰπεῖν.* 198 *Οὐ βούλομαι πλουτοῦντι δωρεῖσθαι πένης* Plut.; *Αἰσχύνομαι πλουτοῦντι δωρήσασθαι* (bessere *δωρεῖσθαι*) *φίλῳ* lautet die Umarbeitung in II richtig.

199 *μή μ' ἄφρονα κρίνῃς ἢ διδοὺς αἰτεῖν δοκῶ* Plut.; *μή με ἄφρονα κρίνῃ καὶ διδῶν* (*διδοὺς* Rigaltius) *αἰτεῖν δοκῶ* lautet die Umarbeitung in II richtig. Vergleiche S. 242.

Digitized by Google

Φιλ. Ὅταν φίλον σου δοκιμάσαι θέλῃς ποτέ
201 μυστήριόν σου τι ψευδὲς προσανάθου.

201 μυστήριόν τι ψευδὲς αὐτῷ προσανάθου?

Μεν. Πένης ὑπάρχων ἂν γένῃ ποτὲ πλούσιος
203 μέμνησο ἐκείνης τῆς τύχης ὅτε ἦς πεινῶν.

203 ὅτ' ἦς πένης? vgl. 260.

Φιλ. Ἐὰν δυστυχῇς, ἄνθρωπε, μὴ λυποῦ μέγα·
205 τῆς γὰρ τύχης τὸ μέλλον οὐκ ἐπίστασαι.

204 vgl. 258 Ἂν εὐτυχῇς, ἄνθρωπε, μὴ μέγα φρόνει. II 195 Ἄνθρωπε, μὴ στέναζε, μὴ λυποῦ μάτην. 205 vgl. Mon. 412 Οὐδεὶς τὸ μέλλον ἀσφαλῶς ἐπίσταται.

Μεν. Γνώμην πονηρὰν εὐκόλως δίδωσι γυνή.
207 ὁ τρόπος γὰρ αὐτῆς ἐγγυμνάζεται κακοῖς.

206 διδοῖ? vgl. III 11 Γνώμην πονηρὰν τῇ γυναικὶ μὴ δίδου. 207 κακοῖς γὰρ αὐτῆς ὁ τρόπος ἐγγυμνάζεται?

*Φιλ. Πιθανὴν γυναῖκα ὁ τρόπος εὔμορφον ποιεῖ·
*209 πολὺ γὰρ διαφέρει σεμνότης εὐμορφίας.

208/9 III 7/8 Φιλ.; Mein. 4. 58. Kock 2, 527. 208 Σαπρὰν III. γυναῖκα σαπρὰν Grotius, σαπρὰν γυναῖκα δ' Meineke, σαπρὰς γυναῖκας . . εὐμόρφους Lobeck, αἰσχρὰν γ. δ' Naber. 209 γὰρ fehlt in III.

*Μεν. Γυναῖκα ὁ διδάσκων γράμματα γινωσκέτω
*211 ὅτι ἀσπίδι προσπορίζει φάρμακα.

210/1 III 1. 2 Μεν. Γυναῖκα ὁ διδάσκων γράμματα καλῶς ἀσπίδι φοβερᾶ προπορίζει φάρμακον. Mein. 4, 269. Kock 3, 201. Vielleicht:

Γυναῖχ' ὁ διδάσκων γράμματ' εὖ γιγνωσκέτω,
ὅτι προσπορίζει φοβερὰ φάρμακ' ἀσπίδι.

Φιλ. Γένος τὸ θηρῶν ἡμεροῦται ὀλίγον.
213 ὁ δὲ τῆς γυναικὸς τρόπος οὐκ ἀλλάσσεται ποτέ.

213 κατ' ὀλίγον? 213 ὁ τρόπος γυναικὸς oder τὸ δὲ τῆς γυναικὸς οὐ μαλάσσεται τρόπος?

*Μεν. Μηδέποτε πειρῶ σκαμβὸν ὀρθῶσαι κλάδον·
*215 ἐκεῖ πέφυκεν ὅπου ἡ φύσις βιάζεται.

214/5 — III 45/6 Μεν.; Mein. 4, 270. Kock 3, 203. 214 σκαμβὸν I; vgl. Suidas u. Andere: τὸ σκαμβὸν ξύλον οὐδέποτ' ὀρθόν . . παροιμία; III hat στρεβλόν: vgl. Galen VIII p. 656 (ed. Kühn) τὸ τοῦ κωμικοῦ· (Kock 3, 443) ὡς οὔτε στρεβλὸν ὀρθοῦται ξύλον οὔτε γεράνδρυον μετατεθὲν μοσχεύεται; die übrigen Sprüchwörter-

Digitized by Google

sammlungen haben *ξύλον ἄγκυλον οὐδέποτ' ὀρθόν.* 215 *ἐκεῖ νένευκεν* I; *οὐκ ἦν ἐνεγκεῖν* III. *οὗ φύσις* Jacobi, *ὅπου φύσις* III.

* *Φιλ.* *Ὅταν γυνὴ γυναιξὶ κατ' ἰδίαν λαλῇ*
* *μεγάλων κακῶν θησαυρὸς ἐξορύττεται.*

216/7 = III 3/4 *Φιλ.*; Mein. 4, 57. Kock 2, 526. 216 *ἐὰν* III. *γυναικὶ* III richtig. *καθ'* III. *ὁμιλεῖ* III.

* *Μεν.* *Γνώμην μεγίστην τῷ φιλοῦντι μὴ λέγε·*
* *γνώμην γὰρ ἡδεῖα τὸ κακὸν ἡδέως ποιεῖ.*

218/9 = III 9 10 *Μεν.*; Mein. 4, 269. Kock 3, 201. *Γνώμην ἀρίστην* (*κακίστην τῇ* Heinsius) *γυναικὶ μὴ λέγε* III, wie es scheint, besser. 219 *γνώμη γὰρ ἰδίᾳ* III, richtig.

* *Φιλ.* *Κἂν μέχρι νεφῶν τὴν ὀφρὺν ἀνασπάσῃς,*
* *ὁ θάνατος αὐτὴν πᾶσαν ἑλκύσει κάτω.*

220/1 = II 55/6 (*Μεν.*) = III 23. 220 *ἐὰν γὰρ μέχρι* II, *κἂν μέχρι* I III.

* *Μεν.* *Κἂν κύριος ἦσθα μυρίων πηχῶν μόνος,*
* *θανὼν κυριεύσεις τάχα μόλις πηχῶν τριῶν.*

222/3 II 57/8 (*Μεν.*) III 21/2 (*Μεν.*) Maxim. 12, 61 und Anton. I 31 (Phil.) Tur. Parall. 113ᵇ Palat. 87; Mein. 4, 273. Kock 3, 267. 222 *Κἂν μυρίων* II III Max. Ant., *ἐὰν μ.* Pal. *γῆς κυριεύσῃς πήχεων* Mein., *γῆς πηχῶν κυριεύσῃς* III, *γῆς κύριος πηχῶν ἔσῃ* II, *πηχῶν γῆς κύριος ὑπάρχῃς* Max. Ant. Tur., *π. γ. κ. τυγχάνῃς* Pal. 223 *θανὼν γενήσῃ τάχα τριῶν ἢ τεσσάρων* II III, *θ. γ. ἢ τριῶν ἢ τεσσ.* Tur., *θ. γ. τριῶν ἢ τεσσ.* Max. Ant. Pal.

Φιλ. *Ὁ πλέων τὸ πέλαγος ἠγριωμένον*
ἀπὸ πήχεως μιᾶς γε τῷ θανάτῳ παρίσταται.

224/5 *ἠγριωμένον μιᾶς | Ἀπὸ πήχεώς γε?*

* *Μεν.* *Ἐὰν γυμνὸν πένητα ἐνδύσῃς ποτέ*
* *οὐδὲν ἐποίησας ἂν λόγοις ὀνειδίσῃς.*

226/7 = II 101/2 (*Φιλ.*) = III 35/6 *Φιλ.*; Mein. 4, 59. Kock 2, 528. 226 *πένητα γυμνόν?* *Ἂν γυμνὸν εὑρὼν πενιχρὸν ἐνδύσῃς* II, *ποτε* add. Stud.; *ἐὰν ὁρῶν πένητα γυμνὸν ἐνδύσῃς* III. 227 *μᾶλλον ἀπέδυσας αὐτὸν ἐὰν ὀνειδίσῃς* III; in II fehlt *μᾶλλον ἀπέδυσας* und steht *αὐτὸν ἂν ὀνειδήσεις.*

* *Φιλ.* *Καλῶς ποιήσας καὶ κακῶς ὀνειδίσας*
* *ἀψινθίῳ ἔμιξας Ἀττικὸν μέλι.*

228/9 vgl. S. 238 251 271. 228 II 97 (*Φιλ.*); Mein. 4, 40. Kock 2, 521. *καλῶς ποιήσας καλῶς ὀνειδίσας* II. 229 = II 104 (*Φιλ.*) = III 34 (*Μεν.*). *ἔμιξας* I, *κατέπασας* III, *κατέπαυσας* II.

Digitized by Google

Μεν. Ἐχθρὸς παρ' ἐχθροῦ λαβὼν ἐπιτύχει**
Φιλ. Ἀνὴρ γυναῖκα ὁπόταν βλέψαι θέλῃ,
233 μεστὸν ἐχέτω θησαυρὸν φροντισμάτων.

232 Ἀνὴρ ὁπόταν γυναῖκα καταβλέψαι θέλῃ? 233 hier stand wohl ein Wort = κακῶν φροντισμάτων.

Μεν. Δοῦλος πέφυκε χρηστὸς καὶ γυνὴ δόλος·
235 ἀμφότερα ταῦτα φίλους ἐχθροὺς ποιεῖ.

234 Χρηστὸς δοῦλος πέφυκε κ. γ. δόλος? 235 ταῦτα τοὺς φίλους: vergleiche II 2[illegible] ἐχθροὺς ποιοῦσι τοὺς φίλους αἱ συγκρίσεις.

Φιλ. Προπετοῦς ἀνδρὸς μὴ φοβοῦ λάβρον στόμα·
237 ὁ γὰρ σιωπῶν ἔνδον ἐγκρύπτει δόλον.

236 vor ἀνδρὸς fehlt ein Wort wie γάρ.

** Μεν. Γέρων γενόμενος μὴ γάμει νεωτέραν·
239 ἄλλον γὰρ ἕξει· παιδαγωγήσεις δὲ σύ.

238 = III 51 Φιλ. = Mon. 110. μὴ φρόνει νεώτερα III.

Φιλ. Οὐκ ἔστιν εὑρεῖν τὴν τροφὴν ἄνευ κόπου·
241 κάμνουσι πάντες τῆς ζωῆς ταύτης χάριν.

241 ζωῆς mit gekürztem ω muss man wohl hier annehmen.

* Μεν. Οἱ τῶν πενήτων ἐργατῶν ἀεὶ κόποι
*243 εἰς τὰς τροφὰς χωροῦσι τὰς τῶν πλουσίων.

242/3 = II 27,8 (Μεν.). Τῶν γὰρ πενήτων ἐργατῶν ἀεὶ πόνοις τὰς τροφὰς προχωροῦσι τὰ τῶν πλουσίων II; τρυφὰς statt τροφὰς C. Zacher (bei Studemund) wohl richtig.

Φιλ. Ὁ πλούσιος πένητας οὐδέποτ' ἀσπάζεται·
245 ἀλλὰ παραπέμπεται μηδὲν ἠδικηκότας.

244 οὐδ' ἀσπάζεται? 245 παραπέμπει?

Μεν. Ὁ φίλον βέβαιον θυμὸν ἐγκρατῶς φέρων,
247 οὗτος πέφυκε μέχρι τέλους τούτου φίλος.

246 ist wohl ein alter Spruchvers Φίλον βέβαιον (sc. ἐστι) θυμὸν ἐγκρατῶς φέρειν: der wurde umgeändert und 247 dazu gemacht.

** Φιλ. Μακάριος ὅστις ἔτυχε χρηστοῦ φίλου·
** 249 φιλίας γὰρ οὐδέν ἐστι τιμιώτερον.

248 = Mon. 357 Μ. ὅ. ἔτυχε γενναίου φίλου, wo drei Handschriften γενναίου haben, eine vierte und die vita Aesopi γνησίου. 249 ist gemacht aus Mon. 552

Digitized by Google

= Eurip. Alc. 311 (vgl. Stob. 119, 10. Orion 8, 23; Stob. 7, 69) *Ψυχῆς γὰρ οὐδέν ἐστι τιμιώτερον.*

Μεν. *Γαμῶν γυναῖκα κλαῖε καὶ θάπτων γέλα·*
251 *γυναῖκας γὰρ οἱ θάπτοντες εὐτυχοῦσι.*

250 vgl. Mon. 95 (etc.) *Γυναῖκα θάπτειν κρεῖσσόν ἐστιν ἢ γαμεῖν.* 251 *γυναῖκας οἱ θ. εὐτυχοῦσι γάρ* Studemund.

** *Φιλ.* *Καλὸν τὸ θνήσκειν οἷς τὸ ζῆν ὕβριν φέρει·*
253 *ζῇ γὰρ πονηρῶς καὶ τὸ φῶς βλέπει σκότος.*

252 = Mon. 291 (Corp. Insc. Gr. 3902[r]). *τὸ ζῆν ὕβριν* hat fast die ganze Ueberlieferung. 253 *ζῶν γὰρ πονηρῶς καὶ τὸ φῶς σκότος ὡς βλέπει* (vgl. 117)?

Μεν. *Ἄνθρωπον ὄντα πάντα προσδοκᾶν σε δεῖ·*
255 *ἀλλάσσεται γὰρ τὰ πάντα καὶ οὐ προσμένει.*

254 = 41. 255 *ἀλλάσσεται γὰρ πάντα κοὐδὲν παραμένει?* Die beiden Verse sind vielleicht zurecht geschnitten aus Stob. 108, 38 *Μενάνδρου Ἀνδρογύνου* (Kock 3, 18):

Τὰ προσπεσόντα προσδοκᾶν ἅπαντα δεῖ
ἄνθρωπον ὄντα· παραμένει γὰρ οὐδὲ ἕν.

** *Φιλ.* *Μηδέπω σαυτὸν δυστυχῶν ἀπελπίσῃς·*
257 *καιροῦ γάρ εἰσι μεταβολαὶ καὶ τύχης.*

256 = Mon. Brunck 175 (steht in vier Sammlungen) *Μηδέποτε σ. δ. ἀπ.* 257 *καιρῶν γ. ἐ. μ. καὶ τῆς τύχης?*

** *Μεν.* *Ἄνευ τύχης, ἄνθρωπε, μὴ μέγα φρόνει·*
*259 *πάλιν γὰρ ὄψει τῆς τύχης μετατροπήν.*

258 wohl = Mon. 432 *Ὁτ' εὐτυχεῖς μάλιστα μὴ φρόνει μέγα.* Statt *ἄνθρωπε* oder *μάλιστα* stand im Original wohl ein Eigennamen im Vocativ; vgl. Mon. 603 *Θνητὸς γεγονώς, ἄνθρωπε, μὴ φρόνει μέγα*; oben 204 *Ἐὰν δυστυχῇς, ἄνθρωπε, μὴ λυποῦ μέγα.* 259 (vgl. S. 251) = IV 10 *Πάλιν γὰρ ὄψει τῶν κακῶν περιτροπήν* in gutem Zusammenhang.

* *Φιλ.* *Ὁτ' εὐτυχεῖς, μέμνησο τῆς πρώτης τύχης·*
*261 *λέγε τίς ἦν τὸ πρῶτον καὶ νῦν τίς εἰμί·*
* *πρὸς τὴν παροῦσαν ἁρμόζου τύχην ἀεί.*

Vor 260 steht richtig in III: 37 *Μεν. Ἐὰν ἐκ μεταβολῆς ἐπὶ κρεῖττον γένῃ;* in 260 hat III 38 *προτέρας* (richtig) *σου τύχης.* 261 = III 39 *Φιλ. Μὴ λέγε πρότερον τίς ἦς ἀλλὰ νῦν τίς ἦ*; also ist wohl zu schreiben *Μὴ λέγε τίς ἦς τὸ πρότερον, ἀλλὰ νῦν τίς εἶ.* 262: III 40 *Πρὸς τὴν παροῦσαν πάντοθ' ἁρμόζου* (*πάντοτε ὁρμάζου* die Handschrift) *τύχην*, richtig. 260 bei Meineke IV, 275. Kock 3, 203. 261/2 bei Mein. 4, 59. Kock 2, 529.

Digitized by Google

* Μεν. Ἀνὴρ γυναικὸς λαμβάνων συμβουλίαν
*264 παισὶν ἐοικὼς φαίνεται ἤπερ ἀνήρ.

263/4 III 43/4 Φιλ.; Mein. 4, 59. Kock 2, 528. 264 πεσεῖν δεδοικὼς βούλεται πάλιν πεσεῖν III, wo Meineke πάντως statt πάλιν vermuthete.

Φιλ. Τὸν δοῦλον ὦ τᾶν προσλαβὼν ὃν ὠνήσω
266 τύχην ἔχοντα δούλην· γνώμην δ' ἐλευθέραν.

Dazu ist zu nehmen oben 97 Τὸν δοῦλον οὕτως ἔχε λαβὼν ὡς τύχην; darnach vielleicht: Τὸν δοῦλον ὦ τᾶν ἔχε λαβὼν ὡς τὴν τύχην Ἔχοντα δούλην, τὴν φύσιν δ' ἐλευθέραν; Studemund versuchte δούλην τύχην ἔχοντα, νοῦν (φρένα) δ' ἐλεύθερον.

* Μεν. Ἐλευθέρους δούλευε κ' οὐχ ἕξεις δούλους·
*268 δυσὶ δούλευε καὶ νόμοις καὶ δεσπόταις.

267/8 sind ausgeschnitten aus II 117 (118) 119 (Μεν.): Mein. 4, 293 und 268. Kock 3, 229. 201. 267 Ἐλευθέρω (ἐλευθέρως Grotius) δούλευε καὶ (tilgte Rigaltius) δοῦλος οὐκ ἔσῃ II. Nach II 118 (Ἐλεύθερος πᾶς ἑνὶ δεδούλωται — δὲ δούλῳ τῷ Handschrift — νόμῳ) folgt 119 δυσὶν δὲ δοῦλος (δύσιν τε δούλω Handschrift), καὶ νόμοις καὶ δεσπότῃς. V. 269 270 siehe oben zu V. 103.

* Μεν. Μίαν πρόνοιαν τῶν ἄνω καὶ τῶν κάτω
**272 θεὸν νόμιζε καὶ σέβου παντὶ σθένει
** ὡς ὄντα τοῦτον καὶ παρόντ' ἀεὶ χρόνοις.
* καὶ μὴ 'ρώτα μηδὲ μανθάνειν θέλε·
*275 οὐ γὰρ θέλω σε μανθάνειν τι δὴ θεός.

Hiemit stimmen zunächst genau die Verse IV 16—20; nur hat IV in 272 νόμιζε und σθένῃ, in 273 παρόντα und richtig σέβου statt χρόνοις, in 274 καὶ μὴ, in 275 θελωσαι und τί δεῖ. 271 IV 16 ist vielleicht gemacht aus Stob. Ekl. 1, 6, 1. 10 τύχην . . καὶ φρένας δεῖ καὶ πρόνοιαν καὶ θεὸν καλεῖν μόνην. Dagegen 272—275 IV 17—20 sind (vgl. S. 243) eine starke Umarbeitung von Stob. Ecl. II, 1, 5 (Vers 1. 4. 5) Φιλήμα (bei Mein. 4. 48 und 59. Kock 2, 515 und 526 als Philemon); dieselben Verse in II 77—81 Φιλιστίων:

1 Θεὸν νόμιζε καὶ σέβου, ζήτει δὲ μή·
2 πλεῖον γὰρ οὐδὲν ἄλλο τοῦ ζητεῖν ἔχεις.
3 εἴτ' ἔστιν εἴτ' οὐκ ἔστι μὴ βούλου μαθεῖν.
4 ὡς ὄντα τοῦτον καὶ παρόντ' ἀεὶ σέβου.
5 Τί ἐστιν ὁ θεὸς οὐ θέλει σε μανθάνειν.

II weicht von Stobaeus nur ab in: 2 ζῆσαι, 3 ἤ τ' ἔστιν ἤ τ' οὐκ ἔστιν, 5 θέλεις μαθεῖν; so weit ist also II aus Stobaeus abgeschrieben. Dann folgt in II 82 noch οὐδεὶς τὸν οὐ θέλοντα μανθάνειν θέλει. Hieraus ist gemacht die von Sakkelion aus dem Codex in Patmos 263 Bl. 271 in Bulletin de Correspondance Hell. I p. 6 mitgetheilte, in unserer Handschrift besser überlieferte Fassung Μένανδρος εἶπεν· Θεὸν

Digitized by Google

σέβου καὶ μάνθανε· μὴ ζήτει δὲ τίς ἐστιν ἢ πῶς ἐστιν· εἴτε γάρ ἐστιν εἴτε οὐκ ἐστιν, ὡς ὄντα τοῦτον καὶ σέβου καὶ μάνθανε· ἀσεβὴς γὰρ τὸν νοῦν ὁ θέλων μανθάνειν θεόν.

* *Φιλ.* *Πόντου γυναικὸς πυρὸς θηρὸς*

*277 *χειρότερός ἐστιν ὁ προδότης τῶν φίλων.*

276/7 ein wenig besser in IV 35/6 *Μεν.* *Πόντου γυναικὸς χρήματα* (*χρήματος* Studemund) *θηρὸς πυρός χ. ε. ὁ πρ. τ. φ.*

* *Μεν.* *Πενία καθ' αὑτὴν ἰσχυρὰ νόσος·*

*279 *ἔρωτα δὲ προσλαμβάνουσα δύο νόσους νοσεῖ.*

278/9 IV 53/4 *Φιλ.* 278 *καθεαυτὴν* (*καθ' αὑτὴν*) *ἐστιν ἰσχ.* IV richtig. 279 *ἔρωτα προσλαβοῦσα* IV, richtig; *νοσῇ* IV.

Φιλ. *Δεινὸν πενία· κακὸν δυστυχία·*

281 *σοφοῦ δὲ ἀνδρὸς πάντα γενναίως φέρειν.*

280 Studemund versuchte *Δεινόν τι πενία καί τι δυστυχία κακόν.* 281 in anderem Zusammenhang stand statt *δὲ* wohl *γὰρ*, *πρὸς* oder Aehnliches; vgl. Mon. 13 *Ἀνδρὸς τὰ προσπίπτοντα γενναίως φέρειν.* Orion 7, 10 Sophokles Jon *Πρὸς ἀνδρὸς ἐσθλοῦ πάντα γενναίως φέρειν.* Stobaeus 108, 52 Alexis *Σοφοῦ γὰρ ἀνδρὸς τὰς τύχας ὀρθῶς φέρειν.*

Μεν. *Ὅσον διαφέρει τοῦ θανεῖν τὸ ζῆν καλῶς,*

283 *τοσοῦτον διαφέρει θάνατος τοῦ ζῆν κακῶς.*

283 *τοσοῦτο θάνατος διαφέρει* Studemund der Caesur halber.

* *Φιλ.* *Ἄνθρωπος ὢν μηδέποτε τὴν ἀλυπίαν*

*285 *αἴτει παρὰ θεῶ ἀλλὰ τὴν μακροθυμίαν.*

284/5 II 201/2 (*Μεν.*) und Cod. Paris. 1166 fol. 312ᵃ am Rand; Mein. 4, 238. Kock 3, 167. 284 *τὴν* fehlt in 1166. 285 *αἰτοῦ* II. *θεοῦ* II und 1166, *θεῶν* Heinsius. *τὴν* fehlt in II; 1166 hat *ἀλλὰ μακροθυμεῖν χρή.*

* *Μεν.* *Ἐὰν ἄλυπος ἀεὶ διαμεῖναι θέλῃς,*

287 *ἢ θεὸν εἶναι σε δεῖ ἢ νεκρόν.*

286/7 II 203/4 (*Μεν.*) Cod. Paris. 1166; Meineke und Kock ebenda, wo 284/5. *ὅταν γὰρ* II, *ἐπὰν δὲ* 1166. *ἄλυπος διὰ τέλους εἶναι* II und 1166, richtig. 287 ist noch nicht hergestellt: *ἢ γὰρ θεόν σε δεῖ εἶναι ἢ τάχα δὲ νεκρόν* II, *ἢ γάρ σε θεὸν εἶναι δεῖ ἢ τάχα νεκρόν.*

* *Φιλ.* *Πρόσεστιν ἀεὶ τῷ πένητι ἀπιστία,*

*289 *κἂν σοφὸς ἐστιν κἂν λέγει* (corr. *ῃ*) *τὸ συμφέρον.*

288/9 II 29 30 *Φιλ.*; Meineke 2, 39. Kock 2, 510. Nauck Frg. 864. 288 *πρόσεστιν δὲ τῷ πένητι* II, *ἀεὶ* vermuthete hier Morel und Bentley. 289 *σοφὸς ὑπάρχῃ* II, richtig.

Digitized by Google

Μεν. Οὐδέποτε πένης ἐπὶ δίκαιος δίκαιος εὑρεθῇ·
291 ἀεὶ δ' ὁ πλοῦτος τὴν πενίαν καταισχύνει.

Dies scheinen 2 schwer herzustellende Einzelverse zu sein. 290 *πένης δίκαιος ἐπὶ δίκης οὐχ εὑρέθη?* 291 *καταισχυνεῖ?*

** *Φιλ.* Μισῶ πένητα πλουσίῳ δωρούμενον·
293 οὗτος γὰρ αὑτοῦ τὸν βίον λυμαίνεται.

** *Μεν.* Μισῶ πένητα πλουσίῳ δωρούμενον·
*295 ἐλέγχει γὰρ αὑτοῦ τὴν ἀχόρταστον γνώμην.

Von den drei Paaren, in denen das Monost. 360 *Μισῶ πεν.* (vergl. zu I 196) vorkommt, scheint 292/3 das beste; dagegen ist nur 294/5 auch sonst überliefert in II 51/2 (*Μεν.*); Meineke 4, 267. Kock 3, 199. 293 *αὐτὸς γὰρ αὑτοῦ.* 295 *ἔλεγχός ἐστι τῆς ἀχορτάστου τύχης* II, richtig.

296—299. Die folgende Gruppe ist so eigenartig überliefert (vgl. S. 243), dass ich die verschiedenen Fassungen neben einander setzen muss: I) Stobaeus 22, 5 *Εὐριπίδου* (Nauck Frg. 690 Nr. 1040). II) I 296—299 *Φιλ.* III) II 111—114 *Φιλ.* IV) Maxim. 34, 4 Anton. II 74 *Φιλιστίωνος*: vgl. Wachsmuth Studien S. 124 und oben S. 261. V) Turiner Parall. Bl. 193ᵃ. VI) Palat. Nr. 82 in H. Schenkl Florilegia duo 1888 S. 12.

I Ὅταν ἴδῃς πρὸς ὕψος ἠρμένον τινά
2 λαμπρῷ τε πλούτῳ καὶ γένει γαυρούμενον
3 ὀφρύν τε μείζω τῆς τύχης ἐπηρκότα
4 τούτου ταχεῖαν νέμεσιν εὐθὺς προσδόκα.

II Ὅταν ἴδῃς εἰς ὕψος ἠρμένον τινά
2 ὕψει τε πολλῷ καὶ πλούτῳ γαυρούμενον
4 τούτου ταχίστην πτῶσιν ἀεὶ προσδόκα
5 ἐπαίρεται γὰρ τις μεῖζον ἵνα μειζόνως πέσῃ.

III Ὅταν εἴδῃς πόνηρον εἰς ὕψος φερόμενον
2 κακῶς τε πλούτῳ καὶ τύχῃ γαυρούμενον
3 ὀφρὺν δὲ μείζω τῆς τύχης ἐπηρκότα
4 τούτου τάχιον νέμεσιν

IV Ἐὰν ἴδῃς πονηρὸν εἰς ὕψος αἰρόμενον
2 λαμπρῷ τε πλούτῳ καὶ τύχῃ γαυρούμενον
3 ὀφρύν τε μείζω τῆς τύχης καθηρκότα
4 τούτου τάχιον μεταβολὴν προσδόκα
5 ἐπαίρεται γὰρ μεῖζον ἵνα καὶ μεῖζον πέσῃ.

V Ὅταν ἴδῃς πονηρὸν εἰς ὕψος φερόμενον
4 τούτου ταχίστην τὴν πτῶσιν εὐθὺς προσδόκα.
VI Ὅταν ἴδῃς πονηρὸν εἰς ὕψος φερόμενον
4 τούτου τὴν πτῶσιν εὐθὺς προσδόκα·
5 ἐπαίρεται γὰρ μεῖζον ἵνα καὶ μεῖζον πέσῃ.

Ueber die folgenden Gruppen V. 300—303, 305—316 siehe Seite 253. Mein College, Herr von Wilamowitz, der mit mir vergeblich nach der Herkunft dieser Verse suchte, half auch ihren Wortlaut herzustellen.

Μεν. Ἕως μὲν ἐκάθου τὰς ὀφρῦς ἀνεσπακώς,
301 ᾤμην σε τῶν σοφῶν σοφόν τινα·
ὅτε δ' ἐγερθεὶς εἰς λόγους ἐλήλυθας,
303 ἐφάνης χελώνης δέρμ' ἔχων φρένας δ' ὄνου.

300 *ἐκάθου* für *ἐκάθησο*; *καθεῖδες* Studemund *ὀφρῦς*. 301 *σιγῶντά σ' ᾤμην τῶν σοφῶν εἶναί τινα* Wilamowitz, *ᾤμην σέ γ' εἶναι τῶν σοφῶν σοφώτατον*? 302 *ἐπεὶ* Wilamowitz, *ὅτε δ' ἐξεγερθεὶς*?

304 Ἀνδρὸς χαρακτὴρ ἐκ λόγων γνωρίζεται.

304 Mon 26 (*λόγου*; nur eine Handschrift *λέγων*) — Orion 1, 11 *Ἐξ Ἀρρηφόρου Μενάνδρου* (Meineke 4, 91. Kock 3, 24), wo *λόγου* steht — Schol. Bembin. ad Terentii Heautont. (Mein. 4, 111. Kock 3, 41) mit *λόγου* — Antonius I 48 mit *λόγου*.

Φιλ. Ὁ τὴν δοράν μοι περιφέρων τὴν λεοντείαν
306 βάκτρον τὲ καὶ πώγωνα πήραν μεγάλην
σιγῶν φρόνιμος εἶναι δοκεῖς μοι καὶ σοφός.
308 τύπους γὰρ ὡς ἔοικε τῶν σοφῶν ἔχεις
ὄνος πεφυκώς περ καὶ σάγμ' ἔχων μέγα.
310 λάλησον ἵνα μάθωμεν ὅτι ἄνθρωπος εἶ.
εἰ δὲ σιωπᾷς γέγονας ἀνθρώπου σκιά.
312 ἔνιοι γὰρ δοκοῦντες φρονεῖν εὖ μάλα
πώγωνα περιφέρουσιν ἐξησκημένον
314 φορτίον ἄχρηστον * κ' οὐ χρήσιμον.
εἰ γάρ πως εἶχον δύναμιν αἱ πολλαὶ τρίχες
316 οὐκ ἄν ποτε λύκος τὸν τράγον ἤσθιε.

305 Wenn *λεοντεία δορά* als Tracht eines Philosophen möglich ist, so kann mit *περιφέρων λεοντίαν* oder mit *ὁ περιφέρων μοι τὴν λεοντείαν δοράν* (Wilamowitz) das Metrum richtig gestellt werden. 306 *πήραν τε μεγάλην*?, *πήραν τε καὶ πώγωνα καὶ βάκτρον μέγα* Wilamowitz. 307 *σιγῶν δοκεῖς μοι φρόνιμος εἶναι καὶ σοφός*.

Digitized by Google

309 *πεφυκὼς καὶ τὸ σάγμ'* oder *γεγονώς περ καὶ τὸ σάγμ'*. Vor diesem Vers hat der Excerptor wohl einige Verse ausgelassen. Wilamowitz tilgt V. 308 und 309.

311 *εἰ γὰρ* Wilamowitz, *εἰ δ' ἔτι?* 312 *εἰσὶν γὰρ οὐ φρ. δοκ. εὖ μάλα* Wilamowitz, *ἔνιοι γὰρ ὡς δοκοῦντες εὖ φρονεῖν μάλα?* 315 *εἰ γάρ τιν' εἶχον?* 316 *ποῦ δ' ὁ λύκος?* *κατήσθιε* Studemund.

Nachtrag.

Oben S. 249 und 263 habe ich die zwei Versgruppen berührt, welche Sammlung II (V. 90 u. 163—165), dann S. 283 die Verse 158 159, welche die athenische Sammlung (I) mit den von Wölfflin edirten Sprüchen der sieben Weisen gemeinsam hat, und habe hier wie in den Sitzungsberichten vom 8. November 1890 S. 380 mit Brunco behauptet, dass diese Verse von jenem Manne herrühren, welcher die prosaische Sammlung der Sprüche der sieben Weisen in Verse umsetzte, dass sie also aus jenem von Wölfflin zuerst edirten Gedichte in unsere zwei Fassungen der Streitrede abgeschrieben seien. Studemund hatte das Umgekehrte gemeint, freilich ohne das ganze Material zu kennen. Stanjek, Quaestionum de sententiarum VII sap. collectionibus pars I Breslau 1891 S. 8, nimmt Studemund's Ansicht wieder auf 'Mea quidem sententia non habemus causam, cur putemus auctorem collectionis Woelfflinianae hos versus ipsum finxisse'. Allein die Sache ist doch sonnenklar. Die Prosasammlung hat als zweiten Spruch des Pittakus (bei Stob. 3, 79 irrthümlich des Thales) *Ὃ μέλλεις ποιεῖν (πράττειν) μὴ πρόλεγε· ἀποτυχὼν γὰρ γελασθήσῃ.* Wölfflin's Anonymus hat:

Μέλλων τι ποιεῖν μὴ προείπῃς μηδενί
τὰ γάρ τισιν ῥηθέντα καὶ μὴ γενόμενα
εἴωθε πλεῖστον καταγέλωτα προςφέρειν.

Sklavischer kann man jene Prosa nicht in Verse umsetzen. Und nicht einmal diese Verse soll der wölfflinische Anonymus selbst gemacht haben, sondern als er in der ihm vorliegenden Prosasammlung an diese Sentenz kam, hätte er sich erinnert, genau diese Sentenz in der Streitrede versificirt gelesen zu haben, und nun diese Verse von dort abgeschrieben!? Ebenso lehren II 90 und besonders oben I 158 159, dass Wölfflin's Anonymus all seine Verse selbst gemacht hat, dass aber jenes Machwerk für unsere Fassungen der Streitrede ausgeplündert wurde.

Digitized by Google

Uebersicht des Inhaltes.

S. 228 Handschriften und Ausgaben der bis jetzt bekannten Sammlungen II. III. IV. S. 230 Die neue athenische Sammlung (I) und Inhalt der Handschrift.

S. 232—245 Verhältniss der vier Sammlungen zu einander. S. 234 Verschiedenheiten des Textes. S. 235 Die mehreren Sammlungen gemeinsamen Verse und S. 240 Folgerungen daraus. S. 242 Die gemeinsamen Verse, die auch in älteren Schriften vorkommen.

S. 245—259 Die einzelnen Sammlungen: S. 245 Sammlung IV, S. 246 Sammlung III, S. 246 Sammlung II, besonders die Verse aus Stobaeus. S. 250 Die athenische Sammlung (I), besonders S. 253 die Monosticha derselben.

S. 259—268 Die Reste bei Maximus und Antonius. S. 260 Handschriften derselben. S. 261 Philistion und S. 263 Menander bei Maximus. S. 266 Die Dichtercitate des Maximus überhaupt.

S. 268 Reste in den Turiner Parallelen und in kleineren Sammlungen. S. 271 Ergebnisse. S. 274 Text der athenischen Sammlung.

Digitized by Google

Digitized by Google

O Roma nobilis.

Philologische Untersuchungen

aus dem

Mittelalter

von

Ludwig Traube.

Digitized by Google

Digitized by Google

I.

O Roma nobilis.

Als G. B. Niebuhr 1829 Naeke's Winterprogramm[1]) über die *Lydia bella puella candida* gelesen hatte, verschloss er sich ungläubig den Erwägungen des Freundes. Erblickte dieser in dem lasciven Rhythmus ein junges Machwerk, so hatte Niebuhr ihn längst mit zwei anderen Liedern, die er im Vaticanus 3277 der Philippiken des Cicero gefunden hatte, zusammengestellt. Höflich lässt er Naeke's Annahme für die Lydia bestehen, nicht jedoch ohne ihn dahin führen zu wollen: das Gedicht, wenn es denn nicht antik sei, wenigstens dem 15. Jahrhundert zuzuweisen, nicht dem Mittelalter, dem sein Ton ganz fremd sei; um so wärmer nimmt er sich der eignen Findlinge an. Diese könnten nach dem Untergang des westlichen Reiches keineswegs gedichtet sein. Er trennt dabei beide, und hält den zweiten für ausgesprochen heidnisch. Sie folgen dem Briefe, den Niebuhr ins Rheinische Museum III (1829) 1 ffg.[2]) einrücken liess. Naeke's Antwort (ebenda 9 fg.)[3]) ist kurz: er giebt ganz späten Ursprung für seine Lydia zu, für die Funde hat er ein kurzes Kompliment, kein Wort der Zustimmung zur Beurteilung ihres Alters.

Oft wurden seitdem die beiden durch Niebuhr bekannt gemachten Lieder auf Grund seines Textes abgedruckt, und gewiss ist das erste nie ohne Rührung gelesen worden. Von ihm ging auch die folgende Untersuchung aus, die aber dem zweiten weniger anziehenden, das sich später noch in einer anderen Handschrift fand, ihren Kreis nicht verschliessen durfte.

Niebuhr's Handschrift ist der langobardisch geschriebene Vaticanus 3227 (V). Auf fol. LXXX^{v} folgen einem Teil der *Versus duodecim sapientium* (Poet. lat. min. ed. Baehrens IV S. 139 c. 141 v. 1—22) ohne Ueberschrift mit kleinerer Hand geschrieben die beiden Lieder (I. II) bis fol. LXXX dritte Zeile von oben, dann nach

1) Opuscula I 168.
2) Kleine Schriften II 257.
3) Opuscula I 318.

Digitized by Google

einer Zeile Zwischenraum das Regionsverzeichnis = C bei Jordan Topographie II 3 (vergl. ebenda S. 541) von derselben Hand. Die erste Strophe von I ist neumiert. Nach Jordan enthält die Handschrift ausser den ***Philippicae*** auch das ***Somnium Scipionis.*** Nach Niebuhr, der sie mit dem Codex der Cluentiana und des Varro vergleicht (d. i. Laurentianus LI 10 vgl. die Heliogravure bei Chatelain pl. XII u. XVII), ist sie im 10. Jahrhundert geschrieben, nach Jordan gar im 9; aber sicher gehört sie ins ausgehende 11. Jahrhundert. Vgl. meine Tafel I.

Dreissig Jahre nach Niebuhr's Veröffentlichung fand Jaffé das II. Lied wieder in dem berühmten Sammelband der Cambridger Universitätsbibliothek cod. 1567 (C), fol. 441ᵛ unter dem reichen Schatz mittelalterlicher Gedichte, den er gesammelt als 'Cambridger Lieder' in Haupt's Zeitschrift XIV 449 ffg. herausgab; II steht bei ihm Seite 493. Strophe 1 und 2 sind neumiert. Die Handschrift ist nach Jaffé (Seite 450) von einer vielleicht angelsächsischen Hand des 11. Jahrhunderts geschrieben. Vergl. Tafel II.

Auf Grund photographischer Aufnahme, die der Neumen wegen nöthig war, von I und II aus V, von II aus C, lasse ich einen neuen Text folgen. Wenn nichts vermerkt ist, sind die neuen Lesarten die der Handschriften, deren Orthographie durchaus beibehalten ist, ohne dass hierin Niebuhr's Abweichungen bezeichnet würden.

I.

1. *O Roma nobilis, orbis et domina,*
Cunctarum urbium excellentissima,
Roseo martyrum sanguine rubea,
Albis et virginum liliis candida:
Salutem dicimus tibi per omnia,
Te benedicimus: salve per secula.

2. *Petre tu preposens caelorum claviger,*
Vota precantium exaudi iugiter.
Cum bis sex tribuum sederis arbiter,
Factus placabilis iudica leniter.
Teque petentibus nunc temporaliter
Ferto suffragia misericorditer.

3. *O Paule, suscipe nostra precamina,*
Cuius philosophos vicit industria.
Factus economus in domo regia
Divini muneris appone fercula,
Ut, que repleverit te sapientia,
Ipsa nos repleat tua per dogmata.

I nach V. 2, 5 *precantibus* Niebuhr; 3, 1 *peccamina* Niebuhr.

II.

1. *O admirabile Veneris ydolum,*
Cuius materiae nichil est frivolum:
Archos te protegat, qui stellas et polum
Fecit et maria condidit et solum.
Furis ingenio non sentias dolum:
Cloto te diligat, quae baiulat colum.

2. *Saluto puerum non per ypothesim,*
Sed firmo pectore deprecor Lachesim,
Sororem Atropos, ne curet heresim.
Neptunum comitem habeas et Thetim,
Cum vectus fueris per fluvium Athesim.
Quo fugis amabo, cum te dilexerim?
Miser quid faciam, cum te non viderim?

3. *Dura materies ex matris ossibus*
Creavit homines iactis lapidibus.
Ex quibus unus est iste puerulus,
Qui lacrimabiles non curat gemitus.
Cum tristis fuero, gaudebit emulus:
Ut cerva rugio, cum fugit hinnulus.

Grund für Niebuhr, seinen Liedern antiken Ursprung zuzusprechen, war neben allgemeinen Erwägungen, die nicht widerlegt, aber auch nicht bewiesen werden können, Folgendes, was wir mit seinen eignen Worten anführen:

1. 'Ueber dem geistlichen Hymnus (I) steht die Melodie in antiken Noten: und von der erklärt der päbstliche Kapellmeister Baini, ein höchst befugter Richter und wahrhaftiger Zeuge, dass er keine Kirchenmelodie kenne, worin die altgriechische Musik so rein sei: welches sie über das VII. Jahrhundert hinauf zu sezen scheint. Die Melodie könnte angepasst — aber es musste doch, als sie gedichtet ward, die Versart gebräuchlich sein.'

2. 'Ja ich glaube nicht, dass der Hymnus (I) nach dem Untergang des westlichen Reiches gedichtet sein kann: wer sollte nachher, in einem zum öffentlichen Gesang bestimmten Liede die Stadt domina orbis und mit der Heiterkeit im Feierlichen begrüsst haben.'

II nach VC. Strophe 1, 1 *idolum* C. 2 *materie nihil* C. 3 *arcos* C. 6 *que baiulat* C.

Str. 2, 1 *ypotesim* C. 2 *serio pectore* Niebuhr. 3 *sororem* wie Jaffé vermutete V, *sororis* C, *sororum* Niebuhr; *Atropi* vermutete Jaffé. 4 *et tetim* C] ziemlich unleserlich V, *perpetim?* Niebuhr. 5 *Athesim* Niebuhr] *thesim* V, *tesim* C.

Str. 3, 6 *rugio* VC] *fugio* Niebuhr; *hinulus* V.

Digitized by Google

3. 'Das kirchliche Lied (I) ist zerstückt, verwässert und in schlechten jambischen Takt übertragen dem Hymnus *Aurea luce* etc. einverleibt, welchen die römische Kirche am 28. Junius singt.'

4. 'Es ist . . . (II) zum Teil eine Reimerei, wofür der Verfasser keine Gedanken auftreiben konnte, oder sich doch mit Abgeschmacktem und Unsinn begnügt hat: aber nicht unmerkwürdig ist das Heidentum darin. Ein oberster Gott ist hervorgetreten unter dem Namen Archos: die Idola . . . sind zu Dämonen herabgekommen.'

Fast allgemein fand Niebuhr's Urteil Beifall, und durch seine Autorität veranlasst, ja sogar fast entschuldigt, ist was Gregorovius Geschichte der Stadt Rom im MA. I[4] 379 über die Gedichte vorbringt: 'Wir können uns nicht versagen, ein altes lateinisches Lied aufzunehmen, welches zu den letzten Erinnerungen des heidnischen Cultus gehört. Dieses sind seine nicht übersetzbaren Strophen:' (folgt II). 'Wenn der Dichter dieses rätselhaften Liedes, in welchem Venus und Amor in der Gesellschaft jener drei Parzen oder Tria Fata' (vgl. Gregorovius S. 378 fg.) 'auftreten, solche Verse sang, mag ihm mit einem anderen Liede auf Petrus und Paulus geantwortet worden sein:' (folgt I). Dazu fügt er in der Anmerkung: 'Beide Lieder fand Niebuhr . . . Er setzt sie noch in die letzte Zeit des Reichs. Die . . Glosse de tribus fatis' (Mythograph. Vat. I ed. Mai S. 40) 'berührt sich indess merkwürdig mit dem ersten Liede. Sie hat dieselbe Phrase: Clotho colum bajulat, und ich erkenne die Zeit des Mythographen, das Saec. V. Das weltliche Lied' (II) 'scheint sich auf eine Statue der Venus zu beziehen; im Vers furis ingenio non sentias dolum finde ich die Furcht vor Räubern von Statuen ausgesprochen. Es war vielleicht das Klagelied eines Römers vor seiner Lieblingsstatue, von welcher er Abschied nahm. Die letzte Strophe ist sehr dunkel'.

Anderer Ansicht als Niebuhr waren, soweit ich sehe, nur Ozanam Documents inédits Paris 1850 S. 19, der wenigstens II ins 10. Jahrhundert setzt und gut erklärt, Daniel Thesaur. hymn. IV 100 und Riese Anthol. lat. II S. XXXIX, die auf Reim und Rhythmus als in dieser Form dem Altertum fremd hinweisen. Doch bleibt genug zu sagen, und zunächst sind die Gründe Niebuhr's im Einzelnen zu widerlegen.

1. Dem Urteil Baini's über die Neumen stelle ich die Ausführung W. Brambach's entgegen, die ich W. Meyer's gütiger Vermittelung verdanke. Brambach schreibt nach Besichtigung meiner Tafeln: 'Die Aufstellungen des Herrn Dr. Traube scheinen mir annehmbar. Ich zweifle nicht, dass die Melodie im Ganzen beiderseits (I. II) gleich gebaut ist. Die Verschiedenheit des Aussehens beruht auf dem Unterschiede zwischen der lombardischen und fränkischen Schreibweise. Thatsächlich lässt sich die Melodie von I *O Roma* auf II *O admirabile* singen, wie auch umgekehrt. Im Einzelnen ist die Melodie I mehr verziert, II fast ganz einfach. Abgesehen von kleinen Undeutlichkeiten in der Schrift, hat I auf 12 Silben entweder Melisma oder Vorschlag, wo II den einfachen unzerlegten Ton bewahrt. An zwei entsprechenden Stellen tritt in beiden Melodien eine Verzierung ein: I 5 dicimus 6 benedicimus,

II 5 o 6 diligat. Auch hier ist die Tonverbindung in I um ein paar Stufen reicher als in II. Demgemäss macht der vorwiegend syllabische Gesang II den Eindruck des älteren, ursprünglichen; dagegen der melismatische I erscheint entwickelter, fortgeschrittener. Die Neumenschrift in II kann dem 10. Jahrhundert angehören. Die lombardischen Neumen neigen zur Zerlegung in Puncte, sind also nicht älter, vielleicht jünger.'

2. Dass Rom *caput mundi* blieb, nachdem es seine politische Macht verloren, oder wurde, nachdem es seine päpstliche gewonnen, — dies zu erweisen, wenn es eines Erweises bedarf, genügt es, an den Abschnitt La Gloria e il Primato di Roma in A. Graf's Roma nella memoria e nelle immaginazioni del medio evo Turin 1882 I 1 flg., zu erinnern. Ich füge hinzu, dass Abt Berthari von Montecassino im 9. Jahrhundert mit den Worten des Rhythmus I vom H. Benedikt sagt:[1])

Tu studiis spretis orbis dominam fugis urbem.

3. Eigne Bewandnis hat es mit dem von Niebuhr angeführten Kirchenlied, das nach ihm auf I zurückgehen soll.

Im siebenten Jahrhundert befand sich in der Porticus der Basilica Vaticana ein metrisches Epithaph auf eine Helpis aus Sicilien. Dies ging in die Inschriftensammlungen und Anthologieen der Folgezeit über; ein seltsames Schicksal aber scheint es auch (im 13. Jahrhundert?) in eine Handschrift der Consolatio des Boethius verschlagen und aus Helpis die Gattin des Boethius gemacht zu haben[2]). Dieser Helpis nun wurden auch zwei rhythmische Hymnen auf das Fest Peter und Paul zugeschrieben, und in den Hymnarien — ich weiss nicht, ob zuerst in dem des Jos. Maria Thomasi — findet man sie unter ihrem Namen. Irgend eine Gewähr, ich meine nicht, dass die Helpis des Epithaphs, sondern überhaupt eine Helpis sie gedichtet habe, scheint nicht aufgetaucht zu sein; sondern man muss annehmen, dass, nachdem Helpis einmal Gattin des Boethius geworden, man sie auch zur Dichterin erhob und diese Gedichte, die den Apostelfürsten galten, ihr, die zu Petrus durch ihre Begräbnisstätte in Beziehung zu stehen schien, willkürlich zuwies.

Aber alt scheinen die Hymnen zu sein. Der erste, und dies ist der von Niebuhr herangezogene, mit dem Eingang:

Aurea luce et decore roseo,
Lux lucis, omne perfudisti saeculum

begegnet in Handschriften des 10. Jahrhunderts, und ins 8. oder 9. Jahrhundert führt die handschriftliche Ueberlieferung des anderen, welcher beginnt:

Felix per omnes festum mundi cardines
Apostolorum praepollet alacriter.

Ihn hat Madrisio, geleitet von Aehnlichkeiten des Stils, dem Paulinus von Aquileia zugewiesen und dann Dümmler in die Poetae Carolini I 136 (vergl. 126) auf-

1) Mabillon A. SS. saec. I S. 30; vgl. Daniel Thesaur. IV 101.
2) De Rossi Inscriptiones Christianae urb. Romae II 1 S. 426 flg.

Digitized by Google

genommen[1]). Wichtig ist, dass beide in der Ueberlieferung des Hymnariums aus Moissac — und wohl nicht nur in diesem — schon im 10. Jahrhundert unmittelbar verbunden auftreten.

Beide haben später anderen Hymnen auf Peter und Paul einzelne Versstückchen hergeben müssen, aber Niebuhr's I hat sie beide in viel umfangreicherer Weise benützt, sie in éinen zusammengezogen und aus der jambischen Reihe in die asklepiadeische umgegossen. Es ist seltsam, dass Niebuhr, der freilich nur *Aurea luce* gekannt zu haben scheint, umgekehrt annahm: dieser sei eine Verwässerung von *O Roma nobilis*. Wer die rhythmische Poesie an der Hand von Wilhelm Meyer's Antichrist hat kennen lernen, für den liegt eine Frage hier nicht vor. Die beiden Hymnen der sog. Helpis sind erheblich älter als der elegante, gefeilte und öfter durch Reim oder zweisilbige Assonanz ausgezeichnete, von Niebuhr als I herausgegebene. Aber abgesehen davon, unwahrscheinlich im höchsten Grade wäre es, dass die Gedanken des einen einheitlichen Werkes in zwei getrennten Stücken gewissermassen einzeln wären aufgearbeitet worden, von denen zudem das eine (*Felix per omnes*) erheblich älter zu sein scheint als das andere (*Aurea luce*).

Während die Rhythmen der 'Helpis' in Handschriften sehr häufig sind, ist ausser der vatikanischen für I (*O Roma nobilis*) keine aufgefunden worden. Dies lässt vermuten, dass man es hier mit keinem eingebürgerten Kirchen- oder Pilgerlied[2]) zu thun hat, sondern mit der individuellen Arbeit eines Poeten. Es liegt also nahe, das in der Handschrift mit ihm verbundene 'heidnische' Lied (II *O Veneris ydolum*) in entsprechender Behandlung der Verse[3]) zu seiner Beurteilung heranzuziehen. Es drängt sich die Folgerung auf, dass beide hier nicht zufällig sich zusammengefunden, sondern gleichen Ursprung haben.

4. Das II. Niebuhr'sche Lied ist, was Strophe 2, 5 zeigt, in Italien gedichtet. Es ist nicht, wie schön der Gedanke auch sein mag, 'das Klagelied eines Römers vor seiner Lieblingsstatue, von der er Abschied nimmt' (oben S. 302), sondern, so hässlich der Gedanke auch ist, es ist ein äusserst gewöhnliches παιδικόν, an welcher Gattung das Mittelalter nicht gerade arm ist.

Zwar aus der Zeit vor dem 11. Jahrhundert, welches nach der Niederschrift der Handschriften die äusserste Grenze für unsere Untersuchung sein muss, wüsste ich kein Beispiel anzuführen, aber italienische Dichtungen dieser Zeit sind überhaupt spärlich auf uns gekommen. Dafür finden wieder in früherer Zeit starke Reminiscenzen aus dem heidnischen Altertum und der Welt des Olymp in Italien leichter ihre Erledigung. Die Erinnerung an die Vergangenheit war hier lebendiger geblieben, und fortgesetzter Laienunterricht hatte sie wach erhalten. Es fehlt nicht an Grammatikern und gelehrten Kommentatoren; auch nicht an Dichtern, welche sich in antiken

1) Vgl. Wilhelm Meyer's Antichrist S. 86.
2) Wie Graf a. a. O. S. 57 will; vgl. Daniel S. 99.
3) Vgl. Meyer's Antichrist S. 100.

Digitized by Google

Maassen versuchen. Ja selbst in mehr volkstümlicher Dichtung finden wir merkwürdige Ueberreste gelehrter Kenntnis aus dem Altertum. Die Soldaten, die 871 den in Benevent gefangenen Kaiser Ludwig II. beklagen, wissen zwar ihre rohen Rhythmen nur mit biblischen Citaten zu schmücken, doch offenbar sind es Franken; aber um gleiche Zeit singen die wehrhaften Bürger auf den Mauern Modena's sich Mut zu mit den eleganten Rhythmen, welche anheben:

O tu, qui servas armis ista moenia,
Noli dormire, moneo, sed vigila:
Dum Haector vigil extitit in Troia,
Non eam cepit fraudulenta Gretia. —
Prima quiete dormiente Troia
Laxavit Synon fallax claustra perfida:
Per funem lapsa occultata agmina
Invadunt urbem et incendunt Pergama. —
Vigili voce avis anser candida
Fugavit Gallos ex arcae Romulea;
Pro qua virtute facta est argentea
Et a Romanis adorata ut dea. —
Nos adoremus celsa Christi numina.

Aber II lässt sich viel genauer, sogar örtlich umgrenzen. Die seltsamen Reime der zweiten Strophe sind nur auf *Athesim* ersonnen[1]. Und wer seinen Knaben über den Adige entfliehen lässt, der war an dessen Ufern zu Hause.

Dies scheint die Art des Rhythmus zu bestätigen. Die asklepiadeische Reihe in dieser Form ist selten genug angewandt worden. Weit gebräuchlicher war der Zehnsilber 4 + 6 ⏑ —[2], der den Vaganten so geläufig wurde. Er ist in Italien heimisch und es gibt frühere Beispiele für ihn, als die von Meyer angeführten[3]. Aber für 6 ⏑ — + 6 ⏑ — wüsste ich weder frühere, noch überhaupt mehr Beispiele anzuführen als Meyer[4]. Und Meyer führt ausser unseren beiden Liedern (I. II) nur noch ein späteres und ein, nach der grösseren Unsicherheit der Sprache und der Rhythmen zu schliessen, entschieden früheres an. Dieses aber ist ein Hymnus auf Zeno, den Heiligen Verona's; auch dies Lied erwähnt den Adige, auch es ist in Verona gedichtet. Die Handschrift, die es erhalten, ist nach der Ballerini und des Grafen

1) Offenbar ist Niebuhr's Schreibung ⟨*A*⟩*thesim* richtig.

2) Meyer's Antichrist S. 158.

3) Vgl. Bibliotheca Casinensis II cod. LXXVII Seite 292 (nach Caravitta und Reifferscheid 10. Jahrhundert):

Summe pater cunctorum conditor
Sacri verbi praestare genitus.

4) Ebenda S. 100. Mone Hymnen III S. 381 mischt Ungehöriges ein. Jacopone ahmt I nach.

Digitized by Google

Giuliari Zeugnis[1]) aus dem 9. Jahrhundert; das Gedicht geht auf Coronatus zurück und ist wol gleichfalls dem 9. Jahrhundert zuzusprechen.

Werden wir so für II auf Verona geführt, so scheint auch für I ein, wenngleich unsicheres, Zeugnis auf dieselbe Stadt zu verweisen. In meinen karolingischen Dichtungen (S. 115) hatte ich vermutet, dass der Rhythmus des Veroneser Stadtplans zurückginge auf einen in karolingischer Zeit verfassten Rhythmus zu einem Plan der Stadt Rom. Den dem Veroneser Plan eingeschriebenen Vers *Magna Verona vale, valeas per secula semper* hatte ich, unabhängig von vorliegender Untersuchung, verglichen mit dem Vers in I: *salutem dicimus tibi per omnia, te benedicimus, salve per secula* und beide zurückgeführt auf den von mir vermuteten Rhythmus zu dem jedesfalls vorauszusetzenden römischen Stadtplan aus karolingischer Zeit. Ob es nun so sei oder ob der Dichter von I unmittelbar durch den Veroneser Rhythmus beeinflusst wurde, die Aehnlichkeit erklärt sich am besten, wenn auch I in Verona entstand. Auf den leichten Anklang aber beider Verse an einander Gewicht zu legen, gestattet der Umstand, dass I den Gruss und Wunsch für Rom in dem sonst von ihm benutzten Lied *Felix per omnes*[2]) nicht vorfand, wo es nur heisst:

O Roma felix, quae tantorum principum
Es purpurata pretioso sanguine,
Excellis omnem mundi pulchritudinem
Non laude tua, sed sanctorum meritis,
Quos truculentis iugulasti gladiis.

Also zwischen dem 9. Jahrhundert, in welcher Zeit für S. Zeno Rhythmus (und Melodie?) erfunden wurde, und dem 11. Jahrhundert, aus welchem die schon nicht mehr ungetrübte handschriftliche Ueberlieferung vorliegt, scheinen in Verona I und II gedichtet worden zu sein. Damit stimmt, dass die hier angewandte zweisilbige Assonanz mit dem Streben, sich zum reinen Reim durchzuarbeiten, für das 10. Jahrhundert passend ist. Verona aber ist in der Zeit vor und nach Bischof Ratherius eine Hauptstätte geistigen Lebens und Strebens in Italien.

Die heilig-feierlichen Rhythmen von I sind nie misdeutet worden; aber es mag bemerkt bleiben, dass sie, ein Cento aus früheren Kirchenliedern, in markiger Kürze den Gefühlsinhalt fremder Poesieen zusammendrängen und, als Lied für das Fest Peter und Paul bestimmt, nicht eigentlich dem Preise der ewigen Stadt gelten. So ungern man es sehen wird, in der erhabenen Anrede an Rom steckt nichts Persönliches. Rom wird nur als Schauplatz des Martyriums der Apostel besungen.

Um so ärger sind die Misverständnisse des zweiten 'unübersetzbaren' Liedes[3]), denen am kürzesten durch eine Uebersetzung begegnet wird:

1) In Zenonis sermones S. XCII.

2) Vgl. oben S. 303.

3) Selbst Jaffé, der es *Feminae amantis gemitus* überschrieb, kann den Inhalt nicht verstanden haben.

Digitized by Google

1. O wunderbares Abbild der Liebesgottheit,
An dessen Leib auch nicht ein kleiner Makel ist,
So möge der Herr[1]) dich schützen, der Sterne und Himmel
Schuf und Meer und Festland gestaltete.
Nicht durch die List des Lebens-Diebes sollst du tückisches Leid erfahren:
Nein, liebend schonen möge dich Clotho, die den Rocken dinset.

2. 'Erhalte[2]) dem Knaben das Leben', fleh' ich nicht im Scherzspiel,
Sondern von ganzem Herzen die Lachesis an,
Der Atropos Schwester, damit sie nicht sinnt, dich zu verlassen.
Neptun und Thetis magst du zu Geleitern haben,
Wenn du über den Etschstrom[3]) fährst.
Doch, was[4]) fliehst du — ich beschwöre dich[5]), da ich dich doch liebe?
Ich Armer, was werd' ich anfangen, wenn ich dich nicht mehr sehe?

3. Harter Stoff aus der Mutter Gebeinen
Schuf die Menschen, da Pyrrha und Deukalion ihre Steine warfen.
Und von solchen Steinen muss einer jenes Knäbchen sein,
Der sich nicht kümmert um thränenreiches Klagen.
So wird denn, wenn ich in Trauer bin, nur mein Nebenbuhler die Freude haben.
Und doch muss ich schreien, wie die Hindin, wenn ihr das Junge flieht.

Wenn dies Gedicht heidnisch ist, dann gibt es gar viel heidnische Gedichte aus christlicher Zeit. Ich finde in ihm nur die gespreizte Gelehrsamkeit des Schulmeisters, der seine Glossare und Handbücher nicht nur kannte, sondern auch verwerten wollte. Da es ihm aber an echter Empfindung doch nicht ganz gebrach und seine Zeit ein offenes Ohr gerade für den hier angeschlagenen Ton hatte[6]), so wird man sich nicht wundern, neben andern beliebten und gern gehörten Stücken auch unser Lied in dem Textbuch jenes ältesten Goliarden wiederzufinden[7]), das uns die Cambridger Liederhandschrift überliefert.

---

1) *Archos* ist mittelgriechisch häufig, vgl. Poet. Carol. II 397 L.

2) Ich vermute *Salu⟨a⟩to* für *Saluto* der Hss.

3) Die Veroneser kannten folgende Etymologie von Athesis: *Athesis fluvius . . interpretatur . . sine positione i. e. instabilis, nam 'a' privativa dictio est, thesis dicitur positio; est autem rapidissimus amnis*, Commentar der Gesta Berengarii zu Vers 148 ed. Dümmler S. 89.

4) Vgl. Vahlen Sitzungsberichte der kgl. preuss. Ak. 1883 S. 89.

5) Wie die Messung zeigt, hat der Dichter das Wort nur aus dem Lexikon und kannte seinen Ursprung nicht: vgl. Papias *Amabo: unde amabilis comicum aduerbium.*

6) Vgl. die Stelle aus Ivo v. Chartres bei Dümmler Zeitschrift f. deutsches Altertum XXII 258.

7) Vgl. Traube Anzeiger f. deutsches Altertum XV 200.

Digitized by Google

Anmerkungen zu O Roma nobilis.

1. Ausgaben und Handschriften.

Zu S. 299.

Von Ausgaben der beiden Rhythmen sind folgende zu nennen: Anthol. lat. ed. Meyer II 39 (I und II), Anthol. lat. ed. Riese II XXXIX (I und II), Daniel Thesaurus IV 96 (I), Du Méril Poésies populaires 1843 S. 239 (I und II), Gregorovius s. oben S. 302. — Von den bekannten Handschriften in langobardischer Schrift steht dem Vaticanus am nächsten der Mediceus II des Tacitus, vgl. die Tafeln in dem wüsten Buch von Hochart De l'authenticité des annales et des histoires de Tacite, Paris 1890. — Ueber die Handschrift der Cambridger Lieder zuletzt Breul, Haupt's Zeitschrift N.F. XVIII (1886) S. 186 flg.

Die Ausgaben der Rhythmen der Helpis verzeichnet Chevalier Repertorium hymnologicum S. 95. Handschriften des 10. Jhd. von *Aurea luce* Bernensis 455 und Moissiacensis bei Dreves Analecta hymnica II 54; *Felix per omnes* im Parisin. 4403 8./9. Jhd.

2. Knabenliebe im Mittelalter.

Zu S. 304.

Vgl. im Allgemeinen A. Schultz Das höfische Leben I² 585 und für Italien A. Dresdner Kultur- und Sittengesch. der italien. Geistlichkeit im 10. u. 11. Jhd. Breslau 1890 S. 324. Derartige Gedichte aus dem 11./12. Jhd.: Hilarius ed. Champollion-Figeac c. VII u. IX. und Dümmler Zs. f. d. A. XXII 256 (Frankreich), aus dem 12. Jhd.: Ganymed ed. Wattenbach Zs. f. d. A. XVIII 127 (Italien), Dümmler Neues Archiv XIII 358 flg. (345), Hauréau Mélanges d'Hildebert S. 177 u. 5. (Frankreich).

3. Ibisscholien. Apuleius im Mittelalter.

Zu S. 304.

Gleichfalls aus dem 12. Jahrhundert und in Frankreich ersonnen, vielleicht mit Bezug auf den dem Verfasser aus Apuleius Apol. 16. 2 K. bekannten *puer Aster* des Plato ist das Gedicht des 'Lucretius' auf den *puer Asterion* Schol. in Ibin ad v. 419 ed. Ellis S. 75. Die Schriften des Apuleius, die der 1053—87(?) geschriebene Florentinus F enthält, kommen seit dem 12. Jahrhundert schnell zu allgemeiner Verbreitung und Bekanntschaft. Das betreffende Kapitel der Apologie ist z. B. im 13. Jahrhundert von dem Verfasser der Metamorphosis Goliae episcopi (bei Th. Wright The latin poems attributed to Walter Mapes London 1841 S. 21 flg. vgl. v. 178 flg. und v. 183) benutzt worden, der auch Amor und Psyche kennt. Aber schon lange vorher hat der Verfasser von 'Ganymed und Helena' (herausg. von Wattenbach Zeitschr. f. d. Altertum XVIII vgl. S. 128, Strophe 14) die *Providentia* in sein Gedicht aus Kenntnis von Apul. Met. VI 15 eingeführt. Seit jener Zeit hat die Beschäftigung mit Apuleius nicht aufgehört. Dass der Trecentist, der Met. X 21 interpolierte, aus seiner eigenen schmutzigen Phantasie schöpfte, brauchte für den, der die Ueberlieferung der Metamorphosen kennt, nicht erst gesagt zu werden, muss es aber für den Leser von Wölfflin's Archiv für Lex. I 337.

4. Klassische und christliche Anklänge in italienischen Gedichten.

Zu S. 304.

Im Allgemeinen vgl. Ozanam Documents inédits. Ueber *O tu qui servas* Neues Archiv I 573 und IV 559; die Verse stehen oben nach einer neuen Vergleichung der Handschrift, die ich

Digitized by Google

Dümmler's Güte verdanke. Das Lied ist neumiert und, wenn auch von einem Schulmeister gedichtet, doch für das Verständnis der Menge bestimmt. Biblische Citate in dem Rhythmus der Soldaten Ludwig's II. vgl. Mühlbacher Regesten I S. 468. — Ueber die damalige Bildung in Italien die gelehrte Zusammenstellung von G. Salvioli L'istruzione pubblica in Italia nei secoli VIII, IX e X in Rivista Europea vol. XIII ffg. Florenz 1879 fg., und A. Dresdner Kultur- und Sittengeschichte a. a. O. S. 233 ffg.

5. Gelehrte Bildung in Verona.

Zu S. 306.

Vgl. Salvioli a. a. O. XIV 55 ffg. und Dresdner a. a. O. 245. Das Epitaph des Archidiacon Pacificus von Verona († 844?), das von ihm rühmt, er habe 218 Handschriften 'gemacht', bei Dümmler Poet. Carol. II S. 655; v. 16 muss es statt des sprachlich und rhythmisch unmöglichen *Plura alia grafiaque prudens inveniet* heissen *p. a. grafia, quae p. i.* Das Sapphische Gedicht auf Bischof Adalhard von Verona († 905—911) zeigt irischen Einfluss, vgl. Traube Poet. Carol. III S. 136. Natürlich kann es in der Hs. nicht, wie Rühl zu lesen glaubte, *Anonymi carmen* überschrieben sein.

6. Clotho colum baiulat.

Zu S. 307.

Es ist klar, dass *Clotho quae baiulat colum* von dem Dichter entnommen wurde den bekannten Versen über die Parzen:

Clotho colum baiulat, Lachesis trahit, Atropos occat.

Fand er diesen beim Mythographus Vaticanus I (vgl. oben S. 302), so ist zu bemerken, dass dieser nicht aus dem 5., sondern dem 9. Jahrhundert stammt. Aber die Verse, welche leoninisch sind und das falsche, vor karolingischer Zeit kaum mögliche *bāiulat* enthalten, sind dort vermutlich nur interpoliert und noch jüngeren Ursprungs als der Mythograph selbst. Sehr häufig begegnen sie einzelüberliefert in Handschriften seit dem 12. Jhd.: ausser den von Baehrens Poet. lat. min. V 388 angeführten z. B. im clm. 19490, 19411; Thurot Notices et Extraits XXII 2 S. 428 und Papias. Die Uebersetzung hält sich an v. 62 fg. des von Max Rieger Germania III (1858) S. 406 herausgegebenen Gespräches zwischen Seele und Leib.

7. Palaeographische Bemerkung.

Zu Tafel I.

Auch im Vaticanus fällt der Unterschied der beiden Ligaturen von *ti* auf. Es ist eine Beobachtung, die man in den langobardischen Handschriften dieser Zeit überall machen kann, dass *ti*, wo es *zi* gesprochen wurde, anders ligiert ist als *t-i*, so dass z. B. die Ligatur in *nationis* immer anders ist als in *gentis*. Vgl. Paoli bei Wattenbach Anleitung zur lat. Palaeographie[4] S. 61.

II.

Vita Adalhardi des Radbertus Paschasius.

Am 2. Januar 826 starb Adalhard, der ausgezeichnete Abt von Corbie (Corbeia Vetus), der Begründer Korvei's (Corbeia Nova). In den ersten Monaten desselben Jahres schrieb Radbertus Paschasius, ein begabter Mönch in Corbie, das Leben seines Abtes. Wenigstens so nennt man das Werk des Radbertus und als Vita bezeichnen es die Handschriften. Aber schon dem Mittelalter ist der Stil desselben aufgefallen und einem Mönch des 11. Jahrhunderts schien es eher ein *epithalamium* als ein *textus historiae* zu sein. Die Schreibart ist pastoral, das biographische Detail der Schrift nebensächlich, das Ganze darauf abzielend, Thränen zu erwecken und Trost zu erbitten. Die Verdienste Adalhard's werden mit unnatürlich vollem Licht beleuchtet, damit man sehe, was Corbie und Korvei an ihm verloren. Diesem ersten Teil folgt ein zweiter in Versen: die sogenannte Egloga. Corbie und Korvei treten in ihm personificiert auf und wiederholen im Wechselgesang dieselben Klagen, dieselben Trostgründe. Man hat früher bestritten, dass die Egloga von Radbertus gedichtet ist. Aber beide Teile bilden ein untrennbares Ganze.

Die Form eines solchen biographischen Denkmals ist für das Mittelalter unerhört. Es gibt dazu keine Analogie, sondern nur eine Nachahmung. Aber diese, des Agius Vita Hathumodae mit dem folgenden Dialogus, ist 874 in Korvei entstanden und beweist nur, dass dort, in dem Tochterkloster, das Andenken Adalhard's und Radbert's, der inzwischen als gefeierter Schriftsteller und Abt von Corbie gestorben, noch nicht erloschen war.

Den ersten Teil des Radbert'schen Werkes, die sogenannte Vita, besitzen wir nur in interpolierter Gestalt. Die Interpolationen sind zu Radbert's Zeit und in seinem Kloster vorgenommen worden. Also war Radbert sein eigner Interpolator.

Weniger merkwürdig als die seltsame Form von Vita und Egloga, muss doch auch dieser Umstand Erklärung finden. Ich suchte sie für die Auffälligkeit der Form und fand sie dabei auch für die Auffälligkeit der Interpolation. Sie scheint mir so gewiss, schon dadurch dass sie beides auf einmal erklärt, dass ich ohne weiteres ihr Ergebnis vorbringe.

Das Werk Radbert's ist nicht die erste Niederschrift. Aber diese kann sich von dem, was uns erhalten ist, nicht sehr unterschieden haben. Da sich an mehreren

Digitized by Google

Stellen der Einschub, den er später vornahm, noch jetzt als solcher kennzeichnet, sehen wir, dass die vorgenommene Veränderung nicht gross war, vor allem, dass sie nicht den Charakter, den Stil der ganzen Leistung betraf. Immer also gilt es, diesen zu rechtfertigen.

Ich nehme an, dass nach dem Tod Adalhard's an die mit Corbie zum gemeinsamen Gebet verbundenen Confraternitäten eine Todtenrolle (Rotulus) herumging; das war nach der Sitte ein Rundschreiben in pastoralem Ton mit der Bitte um Trost und Thränen, welche begründet wurde durch die Hervorhebung der Verdienste des verstorbenen Confrater. Die Rolle kam nach Corbie zurück, am Schlusse versehen mit den Vidimierungen (Tituli) der betreffenden Confraternitäten. Es war die Sitte, dass die Confraternitäten einige Zeilen am Schluss der Rolle unterschrieben, um zu beweisen, dass sie vom Boten wirklich zu ihnen gebracht worden war. Wie zumeist in dieser Zeit, waren die Tituli auf der Rolle für Adalhard Verse. Denn alles was in Beziehung zum Todtenkult stand, lehnte sich damals an den ererbten Gebrauch der metrischen Epitaphien an. Und, ohne zu viel zu sagen, kann man behaupten, dass die Poesie in der ersten Hälfte des Mittelalters mehr der Todten als der Lebenden wegen gepflegt wurde. Zusammenbetrachtet mussten die metrischen Unterschriften, welche in wechselnder Klage der gleichen Trauer galten, wenn sie das Kloster, das den Rotulus ausgegeben hatte, zurückempfing, den Eindruck eines Carmen amoebaeum machen.

Der Verfasser des Rotulus war, wie ich vermute, Radbertus; die erste Niederschrift der Vita, die wir vorauszusetzen hatten, war eben dieser Rotulus. Als das Dokument mit den metrischen Tituli versehen nach Corbie zurückkam, ging Radbertus daran, die Gelegenheitsschrift zu einem litterarischen Denkmal aus- und umzugestalten. Dem Rotulus, den er selbst verfasst, hatte er Weniges hinzuzufügen, was durch die seit dem Tode Adalhard's veränderten Zeiten bedingt war. Wala, der Bruder Adalhard's, war inzwischen nicht, wie er wünschte, Abt von Korvei, sondern Abt von Korbie geworden. In Interpolationen fügt Radbertus die Thatsache kurz ein: absichtlich aber oder unvorsichtig lässt er das stehen, was nur zu Wala's ursprünglicher Absicht stimmte. Schwerer war es Radbert, sich mit dem zweiten Teil (den Tituli) abzufinden. Dieser war nicht sein Werk, und, wenn die Form der einzelnen Tituli zwar gewiss eine künstlerische im damaligen Sinne war, d. h. Verse so gut sie die Verbrüderungen zu machen wussten, so war sie doch keine einheitliche und entbehrte nicht der Wiederholungen. Hier half er sich mit feinem Takt. Die Idee der Wechselklage, die das Ganze ihm erwecken musste, griff er auf; von den Stimmen, die sich in den Unterschriften hatten vernehmen lassen, hielt er sich nur an die des Tochterklosters. Indem er sich der Eclogen des Vergil erinnerte, erwuchs für ihn ein Wettgesang der Corbeia Vetus und Corbeia Nova.

Dies muss man im Auge behalten, wenn man Vita und Egloga richtig beurteilen will. Es bestimmt ihre geschichtliche, vor allem aber ihre litterarische Stellung.

Digitized by Google

Anmerkung zu Vita Adalhardi des Radbertus Paschasius.

1. Vorarbeiten.

Zu S. 310.

Dass die Vita interpoliert ist und die Egloga dem Radbertus gehört, habe ich nachgewiesen Poetae Carol. III 1 S. 38 ffg. *Epithalamium non textus historiae* nennt die Vita Gerard v. Corbie bei Mabillon A. SS. saec. IV 1 Seite 345; Hariulf Chronic. Centul. D'Achery Spicileg.² II S. 307 bezeichnet sie als *Vita*. Die Litteratur über die Roteln stellt Wattenbach Deutschlands Geschichtsquellen⁵ I 60 zusammen. Seitdem erschien die zusammenfassende Arbeit von A. Ebner Die klösterlichen Gebetsverbrüderungen Regensburg 1890, wo aber die metrischen Unterschriften weiter nicht besprochen werden. Einen unbekannten Rotulus (1107) mit metrischen Tituli gab Delisle heraus in Instructions adressées par le comité des travaux historiques . . aux correspondants du ministère de l'instruction publique. Littérature latine et histoire du moyen âge Paris 1890 S. 31. Der Rotulus des Vitalis (1122—1123) ist abgebildet Album paléographique Paris 1887 pl. XXX.

Ueber Agius habe ich gehandelt in der Einleitung zu dem im Druck befindlichen Band der Poet. Carol. III 2, eben dort den Zusammenhang der mittelalterlichen Trauergedichte mit den antiken Epicedien und Consolationen nachgewiesen.

2. Nachtrag zu den Gedichten des Radbertus.

In den Poetae Carol. a. a. O. S. 52 c. IV 1 habe ich unbegreiflicherweise einen dummen Fehler der Ueberlieferung nicht nur stehen lassen, sondern sogar zu rechtfertigen gesucht. Nach dem Gebrauch mittelalterlicher Invokation musste ich für:

Idoneae nunc nunc gelida de rupe Camenae
Ut veniant, petimus: verum te, Sophia virgo,
. . . .
Deprecor, ut precibus digneris cedere nostris

schreiben

Aoniae nunc non u. s. w.

Auch hätte ich ebenda S. 40 Anm. 5 die sonderbare Form der Handschrift von Korvei, auf der Paullini's Fälschung fusst, erklären können: für *P̄Radbertus* d. h. *Paschasius Radbertus* ist Pre radbertus verlesen worden.

Absichtlich habe ich in Radbert's Gedicht III a. a. O. S. 52 von der Collation Leyser's Historia poetarum S. 242 und den Conjekturen C. von Barth's, auf die Leyser verweist, keinen Gebrauch gemacht. Der Wolfenbüttler *Pervetustus* ist arg interpoliert und v. Barth's Einfälle verderben sogar die Parastichis *Radbertus levita*.

Digitized by Google

III.

Meginfridus Trithemii.

Die Zeiten sind vorüber, in denen Lessing aus dem Chronicon Hirsaugiense des Trithemius eine gute Nachlese zu des Fabricius Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis erhoffen durfte: der grosse Mann hatte wirklich einmal vitrea fracta zu Markte getragen.

Das Capitel von den 'ältesten Schriftstellern Hirschaus' hat Carl Wolff aus der deutschen Klostergeschichte gestrichen. Der gelehrte Fuldaer Chronist Meginfrid, dem Trithemius es nachzuschreiben vorgab, ist eine Ausgeburt der in blinder Ruhmesliebe zu offenbarer Geschichtsfälschung sich versteigenden Phantasie des Trithemius selbst. Aber der Trug ist im einzelnen noch grösser und die Künste seiner Phantasie waren noch ärmlicher als man anzunehmen pflegt.

Es mussten die 'ältesten Schriftsteller Hirschaus', wie ihre Zeitgenossen, ja wohl auch in Versen sich versucht haben. Aus dieser Erwägung hat Trithemius ein paar poetische Nummern eingelegt. Wolff meint, er habe sie erfunden, und versucht den Beweis, dass er sie absichtlich schlecht erfunden habe, um ihnen den 'edlen Rost des Alterthums' zu verleihen. Aber er hat sie gestohlen, und wir wollen zeigen, wie man ihn betreffen kann.

In dem ersten Teil der Hirschauer Geschichte, eben dem, in welchem Trithemius das literarhistorische Detail zumeist dem Meginfrid zu verdanken vorgiebt, begegnen drei metrische Stücke, zwei davon mit ausdrücklicher Zurückführung auf Meginfrid

Das dritte Stück wird zum Jahr 986[1]) oder 987[2]) angeführt und lautet in den beiden, hier neben einander gestellten Fassungen des Trithemius:

Chronic.	Annal.
Floruit etiam his temporibus Engelbertus monachus coenobii S. Eucharii Treuerensis, quod hodie S. Mathiae apostoli uocabulo nun-	*Claruit circa haec tempora Engelbertus Monachus Coenobii S. Matthiae apostoli iuxta urbem Trevirorum; vir tam in divinis*

1) Chronic. ed. Basileae 1559 S. 49 fg.

2) Annal. ed. SGalli 1690 I S. 130.

Digitized by Google

Chronic.	Annal.
cupatur, patria Mosellanus, uir undecunque exercitatus metro, doctissimus et prosa, qui scripsit inter caetera ingenii praeclari opuscula, uitam et passiones duodecim Apostolorum metrice, de musica et de compositione monochordi quaedam syntagmata composuit, et pleraque alia quae ad manus nostras non uenerunt. Hic postea in abbatem monasterii, cuius nomen reperire non potui electus, post annos aliquot in Domino requievit 12. cal. Martii, sicut in eius Epitaphio patet subiecto:	*scripturis, quam in saeculari Philosophia doctissimus, ingenio promptus, et disertus eloquio, metro simul exercitatus et prosa, qui scripsit inter caetera ingenii sui opuscula, vitam et Passiones duodecim Apostolorum Christi metrice libb. 12. De Musica et Propositionibus librum unum. De compositione Monochordi lib. I. Et quaedam alia quorum notitiam non habemus. Hic postea cuiusdam Coenobii Abbas ordinatus, cuius nomen non occurrit, Ecclesiam de novo construxit, in qua cum tali Epitaphii subscriptione sepultus fuit:*

Hoc recubat busto semper memorabilis abbas
Engelbertus ouans spiritus astra colit:
Mensis Martii obiit bis senis ipse calendis.
Construxit templum, quod retinet tumulum.

Was auch angestrengtes Suchen nicht gefunden hätte, ergab der Zufall. Der Engelbertus des Trithemius ist kein anderer als Angilbert, der Schwiegersohn Karl's des Grossen. Die Verse stehen bei Hariulf im Chron. Centul. III 5 und im Brüsseler Codex der Carmina Centulensia[1]). Sie sind der Anfang des Epitaphs, das Ricbodo, Abt von SRiquier, 842 bei der Translation Angilbert's verfasste.

Ricbodo selbst wird in eben diesem Epitaph v. 8 erwähnt. Dagegen erscheint bei Trithemius ein Schulmeister gleichen Namens, der 865—889[2]) die Hirschauer Mönche unterrichtete. Ich nehme ohne Weiteres an, dass Trithemius den Namen aus Angilbert's Epitaph gewann. Denn, wie Ricbodo dem Angilbert, setzt bei ihm Richbodo dem Ruthardus das Epitaph; und auch dieses Epitaph stand nicht auf einem Hirschauer Stein, sondern in SRiquier. Ich mag die seltsame, lang ausgesponnene Aufzählung der Schriften des Ruthard nicht hersetzen; Trithemius beschliesst sie:

Chronic.	Annal.
Moritur autem plenus dierum et sanctitate, anno Gerungi abbatis 12. qui fuit Domini 865. indictione 14. sepultus in ecclesia sancti Aurelii, octauo calendas Nouembris,	*Anno Gerungi XIII. obiit Ruthardus secundus huius Coenobii scholasticus, sepultus in Ecclesia sancti Aurelii, vigesimo quinto die mensis Octobris: Vir aeterna memoria*

1) Traube, Poet. Carolini III S. 314 c. XLV v. 1—4.
2) Chronic. S. 21, Annal. S. 29.

Digitized by Google

Chronic.	Annal.
cui Richbodo monachus hoc epitaphium posuit:	*dignus: quippe, qui in omni doctrina Monachos plures eruditissimos Auditores reliquit. Cui Richbodo Monachus et per 24. annos in schola monastica huius Coenobii successor tale composuit ad monumentum ex pietate Epitaphium:*

Hoc per iter, rogito, qui pergis rite viator,
Paulisper siste gressum, hunc titulumque lege:
Ipsum perspectum (Chron. *Ipsoque perspecto* Annal.) *supplex memorare sepulti,*
Ruthardique pius, dic Miserere deus.

Die beiden Disticha sind nach der Brüsseler Handschrift der Gedichte aus SRiquier von mir in den *Poetae Carolini* III S. 313 c. XLII v. 1—4 abgedruckt worden. Nur fehlt hier die Interpolation *gressum* und statt *Ruthardique* steht *Stainhardique*. Den Accusativus absolutus *Ipsum perspectum*, den Trithemius in den Annalen durch den unmöglichen Ablativ. abs. ersetzte, hat auch die Brüsseler Handschrift.

Anpassungen von Grabschriften sind ja nicht selten, und so möchte dem Stainhard und Ruthard trotz der verzweifelten Aehnlichkeit der Namen das gleiche Vorbild gedient haben und nicht erst Trithemius nach dem Muster eines übrigens nicht weiter bekannten Stainhard sich seinen Ruthard ersonnen haben.

Aber, dass eine Sammlung von Gedichten aus SRiquier die Vorlage des Trithemius war, beweist schliesslich zur Vollkommenheit das noch übrige metrische Stück des Trithemius. Zum Jahr 895 (Chronic.) oder 894 (Annal.) berichtet er:

Chronic.	Annal.
Fuit etiam inter eos monachus alius nomine Herdericus uir in omni literatura tam seculari quam diuina doctissimus qui multa et uaria conscripsit maxime in musica, et cantus pulcherrimos in honorem beatae Mariae et diuersorum sanctorum, multa etiam diuersi generis carmina scripsit, e quibus ego non uidi quicquam praeter hos duos uersiculos, quos Meginfridus ei in Chronica adscripsit, super benedictionem cibi et potus dicendos:	*Fuit et Herdericus, huius Coenobii Monachus eodem tempore in pretio habitus; vir ingenio clarus et in omni scientiarum genere doctissimus, qui ut Meginfridus est testis, multa et varia conscripsit opuscula: praecipue in Musica et varios in honorem Sanctorum cantus ordinavit: carmina quoque diversa et multa epigrammata conscripsit. E cuius opusculis adhuc nihil me vidisse memini, praeter hos duos versus, quos memoratus scriptor cum dixisse recitat, alterum super cibum, alterum vero super potum loco benedictionis, quorum primus:*

Appositis Christi benedicat dextera donis,
Alma dei nostrum benedicat dextera potum.

Digitized by Google

Metrische Benedictionen sind viele aus dem Mittelalter überliefert; aber diese beiden Verse sind ausgezogen aus den ***Benedictiones cibi cum potu*** wieder der Sammlung aus SRiquier[1]).

Trithemius also schöpfte die metrischen Stücke nicht aus der Tiefe seines phantastischen Gemüts, sondern aus einer Handschrift, welche ganz ähnlich war der auf uns gekommenen Brüsseler, welche aber vielleicht nur die Gedichte aus SRiquier enthielt, die ich in meiner Ausgabe als *Miconis carminum series, pars prior* bezeichnet habe.

Aus derselben Handschrift hat er seine Kenntnis über die Person des Dichters Micon aus SRiquier[2]), fügt ihr aber, gleichsam als könne er nicht bei der Wahrheit bleiben, eigne und diesmal freie Erfindungen hinzu.

Das damit aufgedeckte Verfahren des Trithemius wird sich gewiss nicht auf die eingelegten Verse beschränken; sondern auch sonst werden wir damit zu rechnen haben, dass Trithemius nicht frei erfindend, sondern Vorhandenes adaptierend gefälscht hat.

Anmerkungen zu Meginfridus Trithemii.

1. Trithemius. Ruthard. Paulus Diaconus.

Zu S. 313.

Die Abhandlung von Wolff Württembergische Jahrbücher für Statistik und Landeskunde. Jahrgang 1863 S. 229 ffg. Immerhin werden die Folgerungen dieser Verdammung und Verbannung noch nicht überall gezogen. So hat Wattenbach immer wieder darüber zu klagen. Dass freilich die 'Lessing-Philologie' die Sache nicht weiter verfolgt hat, gibt nichts zu verwundern; dass aber ein so genauer Forscher wie B. Hauréau Journal des Savants 1885 S. 425 bei Entscheidung über die Autorschaft des ältesten Commentars zur Benedictiner-Regel den von Trithemius erfundenen Ruthard (vgl. oben S. 314) überhaupt noch in Erwägung zieht, ist erstaunlich. Der Commentar, beiläufig, ist, wie sprachliche Gründe sicher stellen, Eigentum des Paulus Diaconus. Näheres wird eine von mir veranlasste Abhandlung über Paulus und Festus erbringen. — Ueber das Verhältnis von Annales Hirsaug. zum Chron. Helmsdörfer Forschungen zur Geschichte des Abtes Wilhelm von Hirschau Göttingen 1874 S. 31.

2. Zur Methode des Trithemius.

Zu S. 316.

Die einzelnen Titel, die Trithemius in den Verzeichnissen der Schriften seiner Viri illustres anzuführen pflegt, beruhen wol selten auf Adaptierung eines bestimmten Originals. Im Allgemeinen befolgt er hierbei ein gewisses Schema und z. B. der *liber epistolarum ad diversos* I ist ihm typisch. Nicht selten findet man, dass er die Titel wirklich vorhandener Schriften aus älteren Verzeichnissen übernimmt, aber das Incipit fälscht.

1) Bei mir S. 317 c. LVI.

2) Vgl. mich a. a. O. S. 272.

Digitized by Google

IV.

Hermafroditus.

Cum mea me mater gravida gestaret in alvo,
Quid pareret fertur consuluisse deos.
Phoebus ait 'puer est', Mars 'femina', Iuno 'neutrum':
Iam, qui sum natus, Hermaphroditus eram.
Quaerenti letum dea sic ait 'occidet armis',
Mars 'cruce', Phoebus 'aqua': sors rata quaeque fuit.
Arbor obumbrat aquas: conscendo, labitur ensis,
Quem tuleram, casu labor et ipse super.
Pes haesit ramis, caput incidit amne, tulique
Vir mulier neutrum flumina tela crucem.
[*Nescio quem sexum mihi sors extrema reliquit:*
Felix, si sciero, cur utriusque fui.]

'Die Erfindung dieses kleinen Gedichts ist so künstlich, der Ausdruck so pünktlich und doch so elegant, dass noch jetzt sehr gelehrte Kritiker sich nicht wohl überreden können, dass es die Arbeit eines neuen Dichters sei. Denn ob de la Monnoye schon erwiesen zu haben glaubte, dass der Pulex, welchem es in den Handschriften zugeschrieben wird, kein Alter ist, wofür ihn Politian und Scaliger und so viele Andere gehalten haben, sondern dass ein Vincentiner aus dem funfzehnten Jahrhunderte damit gemeinet sei, so möchte Herr Burmann der Jüngere doch lieber vermuthen, dass dieser Pulci, wie er eigentlich geheissen, ein so bewundertes Werk wohl aus einer alten Handschrift abgeschrieben und sich zugeeignet haben könne, da man ihn ohnedem als einen besondern Dichter weiter nicht kenné. Ich habe hierwieder nichts, nur für ein Muster eines vollkommnen Epigramms möchte ich mir das Ding nicht einreden lassen, es mag nun alt oder neu sein.' (Lessing, Hempel X 106.)

Seitdem man nach Handschriften dieses Gedichts gesucht und eine Reihe seit dem 12. Jahrhundert gefunden hat, ist klar, dass es in der Renaissance nicht kann entstanden sein. Ist es aber deswegen alt? In den Handschriften zeigt es sich ohne Ausnahme verbunden mit den Gedichten Hildebert's von Lavardin und seiner Zeit-

Digitized by Google

genossen und Nachfolger. Handschriften aus der Zeit vor dem 12. Jahrhundert sind nicht aufgetaucht: und schon dies muss stutzig machen, wem bekannt ist, mit wie spielender Leichtigkeit Hildebert und seine Nachfolger das elegische Distichon zu behandeln wussten. Wenigstens konnte einer von denen der Verfasser sein, unter deren Gedichten das Werk überliefert ist, und umgekehrt wäre es nothwendig gewesen, sich nach Beweisen für ein höheres Alter eigens umzusehen.

Hier finde ich aber ausser allgemeinen Bemerkungen nur von Th. Birt[1]) auf die zweisilbige Behandlung des *ĕu* in Vers 3 hingewiesen. Diese ist jedoch auch dem Mittelalter keineswegs fremd, und ganz entsprechend sagt Wilhelm von Blois in der elegischen Komödie Alda[2]):

Nescio quis mulier vel quae vir quodve nĕutrum
Fit mihi, seu genera nescio sive gener.

In dieser Stelle aber liegt zugleich mehr als ein Beleg für dreisilbiges *nĕutrum* vor; denn offenbar ist sie ein förmliches Citat aus dem Hermafroditus. Und wieder führt dies in den Kreis der Beherrscher der Elegie, der Nachahmer des Ovid in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts.

Aus demselben Kreis ging auch eine vollständige Nachahmung des Epigramms hervor, die 11 Distichen des Petrus Riga, welche beginnen:

Uxor Thyresiae dum pleno ventre tumeret,
Numina consuluit quid velit esse tumor.
Phoebus ait: 'vir erit', Venus inquit: 'femina fiet',
Inquit Neptunus: 'immo puella puer'.

Sie wurden 1708 zuerst von Beaugendre, und zwar als Gedicht Hildebert's von Lavardin in dessen Werken S. 1368 abgedruckt[3]). Der Nachweis, dass sie aus dem Floridus aspectus des Petrus Riga sind, eines Nachfolgers des Hildebert, wird B. Hauréau verdankt, der ausführlich darüber in seinem vortrefflichen Buch Les Mélanges poétiques d'Hildebert de Lavardin Paris 1882 S. 138 u. ö. handelt, und ebendort mit Recht vermutet hat, dass dieses längere Epigramm über die Schicksale des Zwitters eine auflösende Nachahmung des kürzeren sei, nicht das kürzere aus dem längeren zusammengezogen.

Andere mittelalterliche Verse, etwa derselben Zeit, welche die Lektüre des Hermafroditus veranlasst hat, gab R. Ellis aus einer Handschrift heraus, in der sie unmittelbar hinter ihrem Vorbild abgeschrieben sind: *Natura faciente virum gravis incidit error*[4]).

1) Rhein. Mus. XXXIV S. 6.
2) Du Méril Poésies inédites Paris 1854 S. 442.
3) Im Neudruck von Bourassé-Migne S. 1445 fg.
4) Anecdota Oxoniensia, Classical Series. Vol. I, part. 5 (1885) S. 22.

Digitized by Google

In etwas späterer Zeit — im Anfang des 13. Jahrhunderts — legte der Dichter, welcher des Gottfried von Monmouth Prophetia Merlini in Verse brachte, in die Erzählung der Wunderthaten Merlin's eine Umbildung des kürzeren Hermafroditus ein.

Trotz allem würde der Behauptung, auch das kürzere Epigramm sei mittelalterlichen Ursprungs, volle Kraft nicht innewohnen, wenn nicht ein Dichter des Kreises und der Zeit, in denen wir bis jetzt einigen Anhalt zur Bestimmung des Gedichtes fanden, ausdrücklich für sich eine Dichtung: Hermafroditus in Anspruch genommen hätte. Dies ist Matthaeus von Vendôme, der wenig jünger als Hildebert, wie dieser sich durch den Fluss seiner Distichen und vielfach durch elegant witzige Diktion auszeichnet, so dass auch, vielleicht noch bei seinen Lebzeiten, Gedichte von ihm in den Sammlungen Hildebert'scher Gedichte Aufnahme fanden. In der Einleitung zu seinem Poetischen Briefsteller, den Wattenbach[1]) herausgegeben hat, sagt Matthaeus bei der Aufzählung seiner Werke v. 15 flg.:

Venas quippe meas non hausit Milo nec Afra

. . . .

Non Iovis incesti mugitus nec sata Cadmi
Ferrea, nec hic et haec Hermafroditus homo.

Der Hermafroditus, wie einiges Andere hier von Matthaeus aufgezählte, wurde bisher unter den von ihm erhaltenen Stücken vermisst. Ich denke, es darf als erwiesen gelten, dass der in handschriftlicher Ueberlieferung erst seit dem 12. Jahrhundert verbreitete, von Wilhelm von Blois und Petrus Riga geschätzte, auch sonst in dieser Zeit nachgeahmte, seit Burmann in die Lateinische Anthologie aufgenommene Hermaphroditus das vermisste Werk des Matthaeus von Vendôme ist.

Hauréau freilich, obgleich er das Zeugnis aus dem Poetischen Briefsteller kennt und als Erster den längeren Hermafroditus dem Petrus Riga zugewiesen hat, thut den entscheidenden Schritt nicht, sondern lässt für das kürzere Epigramm eine Wahl zwischen Matthaeus und Hildebert offen, und zieht den Matthaeus nicht einmal, gestützt auf dessen Verse im Poetischen Briefsteller, in Betracht, sondern nur, weil das Gedicht einer der Begabteren der Zeit müsse verfasst haben. Es ist aber kein Zweifel: gehört der längere Hermafroditus dem Petrus Riga, so gehört der kürzere dem Matthaeus von Vendôme.

---

1) Sitzungsberichte 1872 Phil.-hist. Cl. S. 561 flg.

Digitized by Google

Anmerkungen zu Hermafroditus.

1. Handschriften und Text.

Zu S. 317.

Ueber die Handschriften vgl. den Apparat von Riese zur Anthol. lat. c. 786 und Baehrens Poet. lat. min. IV S. 114; Hauréau Les Mélanges poétiques d'Hildebert S. 146. Aus den Handschriften ist der Hermafroditus als veritable Grabschrift in einige Inschriftensammlungen der Renaissance übergegangen, vgl. CIL. VI 5, 2* 1. — Der Text (oben S. 317) ist nach Riese gegeben; einen kritischen Anforderungen genügenden herzustellen, ist vorderhand unmöglich, für die Untersuchung aber auch nicht erforderlich. Die Textkritik kommt in der Untersuchung Hauréau's, auf die wir allein angewiesen sind, wie vielfach bei diesem ausgezeichneten Kenner mittelalterlicher Verskunst und Kirchengeschichte zu kurz. Erkannt ist von Birt (oben S. 318), dass v. 3 *Iuno neutrum* das Richtige, *Iunoque neutrum* Interpolation ist. Ebenso ist v. 10 *Femina vir* in einigen Handschriften für *Vir mulier* aus Petrus Riga interpoliert, wie gleichfalls die von Wattenbach Neues Archiv II 401 nachgewiesene Handschrift aus Rein in Steiermark durch den Text des Petrus Riga beeinflusst scheint. Auch sind die beiden letzten Verse spätere Zudichtung, die nur in einer Handschrift steht. Vers 1 haben zwei Handschriften *Dum*, wie öfters mittelalterliche Ueberlieferung für klassisches *Cum*: hier wird *dum* aber noch dadurch gestützt, dass Matthäus v. Vendôme Verse Hincmar's von Rheims nachgeahmt haben kann, die dieser ungefähr 870 an seinen gleichnamigen Neffen richtete (bei Sirmond Hincmari Opera II 646 v. 27):

Viscera qui matris, dum te gestaret in alvo,
Rumpere non quisti, nunc laniare cupis.

Matthäus schrieb natürlich auch *Hermafroditus*, *Phebus* u. s. w.

2. Die Gedichte Römischer Kaiser in Baehrens Anthologia latina.

Zu S. 317.

Einer der sonderbarsten Abschnitte in der von Emil Baehrens rekonstruierten Anthologia latina (Poeta minores vol. IV Leipzig 1882) ist der, welcher die Gedichte Römischer Kaiser zusammenfasst, carmen 122—127 (Seite 111 flg.). Eine Entschuldigung für ihn wie für alle, die sich mit der Ueberlieferungsgeschichte der einzeln und vielerorts versprengt erhaltenen Gedichtchen aus Römischer Zeit befassten, wird bleiben, dass sie vor G. B. de Rossi's Untersuchungen über Inschriftensammlungen frühmittelalterlichen Ursprungs arbeiteten; denn durch de Rossi's Untersuchungen muss als erwiesen gelten, dass auf diesem Gebiet neben handschriftlicher in letzter Linie auch monumentale Ueberlieferung in Betracht kommt. — Baehrens 125 (vgl. de Rossi I. Chr. urbis Romae II 1 S. 260) und 126 (vgl. CIL. XII 1122) gehen auf monumentale Ueberlieferung zurück; 127 der Hermafroditus ist mittelalterlich. Unaufgeklärt muss bleiben, wohin die Ueberlieferung von 122 123 124 führt. Die beiden letzten, im Mittelalter so beliebten, tragen den Namen Hadrian's jedenfalls mit Unrecht. In der Brüsseler Handschrift von 123 fand ich tironische Noten, die aber, nach W. Schmitz' gütiger Auflösung, nicht fördern.

3. *Eu* zweisilbig.

Zu S. 318

Traube Karoling. Dichtungen S. 112 flg. Für die Carmina Burana merkten zweisilbiges *eu* schon früher Peiper Gaudeamus S. 110 und Meyer Antichrist S. 118 an. Vergl. ferner Hug von Trimberg Laurea Sanctorum Anz. für Kunde d. D. Vorzeit N. F. XVII (1870) Seite 302 v. 28, wo Grotefend für '*seu*' '*sive*' schreibt, und Jaffé Cambridger Lieder XXIX 4, 3. Zum Gebrauch in der hexametrischen Dichtung kann ich noch Agius Poet. Carol. III 2 S. 381 v. 385 *dictum seu factum* fügen. Ja ebenda S. 384 v. 507 ist sogar *heu* gewagt.

Digitized by Google

4. Wilhelm von Blois.

Zu S. 318.

Vgl. Müllenbach Comoediae elegiacae I S. 12 ffg. und Cloetta Beiträge zur Litteraturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance I S. 76 ffg.

5. Petrus Riga.

Zu S. 318.

Auch anderwärts sehen wir Petrus Riga vorhandene Stücke in breiter Ausmalung erweitern. Das Gedicht bei Beaugendre Hildeberti Opera S. 1368 *De morte hominis ferae et anguis*, von dem Hauréau in den Mélanges poét. d'Hildebert S. 139 nachgewiesen, dass es Petrus Riga gehört, ist nichts als eine Umarbeitung der Verse in der Anthol. lat. *De venatore qui cum aprum excepit serpentem calcavit inprudens* (z. B. bei Baehrens Poet. lat. min. IV S. 158).

6. Bearbeitung der Vita Merlini des Gottfried von Monmouth.

Zu S. 319.

Die Bearbeitung ist gedruckt als Vita Merlini (unsere Verse v. 310 ffg.) bei San-Marte Die Sagen von Merlin Halle 1853 S. 282. Aus dieser Vita ging die Einlage über in Robert de Boron's Merlin, der in diesem Teil nur durch die Prosaauflösung erhalten ist, herausgegeben von G Paris et J. Ulrich Merlin etc. Paris 1886 I S. 80 ffg. — Der Verfasser der Vita Merlini ist nicht Gottfried selbst, wie G. Paris a. a. O. Seite XV fg. meint, sondern ein Späterer, wie San-Marte nachgewiesen. Zusammenhang des Hermafroditus mit der Vita Merlini hat schon vor G. Paris a. a. O. Cholevius Geschichte d. deutschen Poesie n. ihren antiken Elementen Leipzig 1854 I 161 angedeutet.

7. Hauréau's Gründe.

Zu S. 319.

In der ersten Ausgabe seiner Untersuchungen (Notices et Extraits XXVIII 2) lässt Hauréau, da er den Floridus aspectus des Petrus Riga damals noch nicht entdeckt hatte, Matthaeus von Vendôme den Verfasser des längeren, Hildebert den des kürzeren Hermafroditus sein. — Auch mit Hauréau's weiteren Ausführungen bedaure ich, nicht übereinstimmen zu können. Als mittelalterlich sucht er den kürzeren Hermafroditus unter anderen durch folgende stilistische Betrachtung zu erweisen. Les mélanges etc. S. 145: 'Nous ne reconnaissons pas . . . au style de ces vers la façon, l'air indéfinissable de la poésie antique. A cette observation générale s'en joignent de particulières. Ainsi nous remarquons la licence du quatrième vers. Les anciens ont sans doute usé de cette licence, mais avec discrétion; le cas est rare et même très rare. Les poëtes du moyen âge en usent, au contraire, à toute occasion, sans aucun scrupule. De plus, la construction 'tulique Vir, mulier, neutrum, flumina, tela, crucem' est tout à fait dans le goût du XIIe siècle; ce laborieux arrangement de mots est même, pour ainsi parler, le cachet de presque toutes les épigrammes composées en ce temps-là'. Im Gegenteil, gerade der Umstand, dass der Stil so wenig Mittelalterliches an sich hat, hat den Beweis, dass das Gedicht mittelalterlich ist, so lange verzögert. Dass v. 4 *h* als Consonant steht, hat garnichts Auffälliges und wäre die Wortstellung in dem von Hauréau angeführten Vers die dem 12. Jahrhundert geläufige, so wäre zu konstruieren *vir tuli flumina, mulier tela, neutrum crucem*, wovon hier nicht die Rede ist. Aber läge selbst eine derartige Konstruktion hier vor, so würde das allzuviel noch nicht besagen, vgl. F. Haase Miscellan. philologic. IV (Breslau 1863) S. 24 fg.

Digitized by Google

V.

Angilbert Abt von Corbie und Angilbert Abt von SRiquier.

I.

Hic Augustini Aurelii pia dogmata fulgent,
Quae de doctrina aedidit almifica.
Haec tibi multa docent, lector, quod quaeris honeste,
Si replicare cupis scripta sacrata libri.
Huius enim corpus, parvum quod cernitur esse,
Continet insertos quattuor ecce libros.
Primus enim narrat Christi praecepta tenere,
Quae servare deus iussit in orbe pius:
Rebus uti saecli insinuans praesentibus apte
Aeternisque frui rite docet nimium
Edocet ex signis variis rebusque secundus,
Qualiter aut quomodo noscere signa queant.
Tertius ex hisdem signis verbisque nitescit:
Quid sint, quid valeant quaeque vitanda, canit.
Tunc promit quartus librorum dicta priorum:
Quid res, quid signa, quid pia verba docent,
Qualiter et possint cuncta intellecta referre,
Magno sermone intonat ipse liber.
Summisse, pariter moderate, granditer atque,
Lector, perlecta dic: 'Miserere deus'.
Hunc abbas humilis iussit fabricare libellum,
Angilbertus enim vilis et exiguus,
Quem daret ille pio caelesti numine fulto
Hlodoico regi, qui est pius atque humilis,
Qui sanctae sophiae certat rimare secreta
Nobilis ingenio nocte dieque simul,
Quique etiam domini ac fratris praeclarus amator
Ingenti dictu permanet ore pio.
Quem deus omnipotens multos feliciter annos
Glorificet servet diligat ornet amet.

Digitized by Google

II.

Haec perlecta pii, lector, doctrina patroni,
In primis domino, totum qui condidit orbem,
Devote laudes ingiter perfunde benignus,
Qui mare fundavit, caelum terramque creavit,
Omnia qui numero, mensura ac pondere clausit,
Per quem cuncta manent vel per quem cuncta manebunt,
Quae sunt, quae fuerant, fuerint vel quaeque futura.
Ipso iterum magnas domino perfundito grates
Pro tali ac tanto, casto doctoque magistro,
Ordine sub digno scripsit qui talia nobis.
Chloduici regis precibus memorare benignis,
Nomine qui est dignus, divino ac munere fretus,
Laudibus almificis, ingenti et mole coruscans.
Cui deus omnipotens multos feliciter annos
Hic pie concedat felicia regna tenere;
Cum quo coniugiam, prolem cunctosque fideles
Dignetur regere caelorum rector ab axe.
Et post hunc cursum caelestia scandere regna
His tribuat dominus, cunctorum conditor almus.
His ita perlectis curvatis undique membris,
Lector, dignanter haec verba micantia prome:
'Gloria sit patri, solio qui fulget in alto,
Filius aeternus cum quo est et spiritus almus,
Nomine qui trino regnans super omnia solus'.

Diese Gedichte, welche hier nach neuer Vergleichung des Originals durch Herrn A. Molinier erscheinen, eröffnen und beschliessen die Schrift des Augustinus De doctrina Christiana in der jetzt Pariser Handschrift 13359. Die Handschrift stammt aus Corbie, wo sie 203 war, und kam mit vielen anderen 1638 nach SGermain, wo sie 1322 wurde. Hier fand sie Mabillon, und gab die Gedichte mit Auslassung der sechs letzten Verse 1676 in den Vetera Analecta S. 657[1]) heraus als: *Angilberti abbatis Corbeiensis versus ad Ludovicum regem Francorum Carolomani fratrem, in librum S. Augustini De doctrina Christiana eidem regi dono missum.* Dem Abdruck fügte er hinzu: *Horum versuum priores exstant initio, posteriores in fine librorum S. Augustini De doctrina Christiana in codice Corbeiensi, quem Angilbertus seu Engilbertus eiusdem loci abbas in gratiam Ludovici Francorum regis describi curavit anno DCCCLXXX aut insequenti.*

1) In der zweiten Ausgabe S. 425.

Digitized by Google

War das, was Mabillon mit diesen Worten ohne weitere Begründung hinstellte und woran in der Folge nie ist gezweifelt worden, richtig erschlossen, so mussten, wie Dümmler es auch in seiner Zusammenstellung über die karolingischen Dichter im vierten Band des Neuen Archivs vorgesehen hatte, diese Gedichte in der Fortsetzung der Poetae Carolini Aufnahme finden. Als Herausgeber hatte ich mich schlüssig zu machen, und lege im Folgenden vor, wie ich dazu kam, von Mabillon's Urteil, dem ich mich immer gern beuge, hier abzuweichen.

1. Dass das Urteil über das Alter des Schriftcharakters bei Mabillon's Entscheidung wesentlich mitgewirkt habe, ist hier wie in allen ähnlichen Fällen ausgeschlossen, wo vielmehr ein innerer chronologischer Anhalt bestimmend sein musste für die palaeographische Beurteilung. Freilich schien dieser chronologische Anhalt hier so sicher, dass die Handschrift seit Mabillon unter die gerechnet werden konnte, denen von Schreiberhand das Jahr der Niederschrift ausdrücklich angemerkt ist.

Den inneren chronologischen Anhalt ergab für Mabillon eine Kombination aus dem Inhalt der Verse mit der Provenienz der Handschrift.

Nach den Versen wird die Augustinhandschrift von einem Abt Angilbert (Vers I 22) einem König Ludwig (ebenda 24; II 11) gewidmet; ausdrücklich hervorgehoben wird von ihnen ferner der Bruder und Freund des Königs (I 27).

Da die Handschrift aus Corbie war, lag es nahe, Abt Angilbert unter den Aebten Corbie's zu suchen. Mabillon kannte ein altes glaubwürdiges, auch auf uns gekommenes, Verzeichnis der Corbieer Aebte[1]), und fand in der That in ihm einen Angilbert nach Odo und vor Trasulf eingereiht. Betrachtete er diese Reihenfolge ohne Rücksicht auf das Gedicht, so war, nach festen Anhaltspunkten für Odo und Trasulf, Angilbert Abt um 860, etwa ein Jahr nur.

Ein karolingischer König Ludwig, neben dem die Hervorhebung des Bruders einen besonderen Sinn hätte, schien Mabillon nur Ludwig III. sein zu können, der gemeinschaftlich mit seinem Bruder Karlmann König von Westfrancien war. Ludwig III. regierte von 879 bis 882.

Man sieht: nach der Ueberlieferung sind Abt Angilbert von Corbie und König Ludwig III. nicht Zeitgenossen. So gewiss aber schien Mabillon, dass hier nur sie beide gemeint seien, durch die Verse bestätigt zu werden, dass er sich entschloss, was er für Ludwig nicht konnte, für Angilbert zu Gunsten des von ihm vermuteten Zusammenhangs die Ueberlieferung auf Grund der Verse umzustossen.

Nach Mabillon wäre Angilbert, auf Odo folgend, ein Jahr Abt gewesen, ihm die Abtei durch Willkür Karl's des Kahlen entzogen worden und er hätte sie wiedererlangt, als Ludwig III. König wurde. Mabillon lässt also die Reihe des Verzeichnisses:

Odo Angelbertus Trasulfus Hildebertus Guntharius

und interkaliert nach Guntharius:

Angelbertus iterum abbas.

1) Guérard polyptyque de l'abbé Irminon Paris 1844 II S. 339

Der Ansatz einer zweiten Abtschaft Angilbert's hatte seine Begründung nur in dem aus den Versen vermuteten Synchronismus. Das Verzeichnis der Aebte ist aber, soweit wir noch in der Lage sind, es zu beurteilen, fehlerlos, lässt auf keine Lücke nach Guntharius schliessen; und da es nach Todestagen angelegt ist, würde man eher erwarten, dass Angilbert's erste Abtschaft fehle, die zweite angegeben sei.

Dass also der gesuchte Angilbert der uns bekannte Abt von Corbie ist, hat seine Bedenken; seine Bedenken hat aber auch, dass der gesuchte König Ludwig der dritte Ludwig von Westfrancien ist. Zwar, dass der *dominus ac frater* (Vers I 27) seine bequeme Deutung auf Karlmann finden konnte, ist nicht zu leugnen; aber Ludwig III. war, was so gut wie sicher ist, unverheiratet und, was über allem Zweifel ist, ohne Nachkommenschaft; und der Ludwig, dem der Augustin gewidmet ist, hatte nach den Versen (II 16) Weib und Kind.

Die Gewaltsamkeit, mit der von Mabillon hier eine gute Ueberlieferung zu Gunsten einer scheinbaren aber unsicheren Vermutung angetastet wurde, führt also schliesslich zu nichts als einer Unmöglichkeit.

So nahe Mabillon's Vermutung lag: der Abt Angilbert der Corbieer Handschrift sei der Abt Angilbert von Corbie, und so allgemein sie angenommen wurde, — sie ist falsch. Und damit wäre neuen Vermutungen das Thor geöffnet, die, obgleich die Zahl der aus karolingischer Zeit bekannten Angilberte beschränkt ist, bei der Unvollständigkeit damaliger Klostergeschichte ins Ungewisse führen müssten.

2. Hier kommt eine andere Handschrift derselben Zeit zu Hilfe, die gleichfalls sowohl Corbie gehörte als Verse eines Abtes Angilbert enthält. Es ist die früher Corbieer, jetzt Petersburger Handschrift F. XIV, 1. Hatte man ihren hervorragenden Wert für die Ueberlieferung verschiedener lateinischer Schriftsteller, vor allem des Fortunatus, schon früher gewürdigt, so hob G. B. Rossi ihre ganz besondere Bedeutung für die Ueberlieferungsgeschichte der Sammlungen christlicher Inschriften hervor[1]). Das Gedicht Angilbert's nahm er früher[2]), wie es auch hier zunächst liegend war, für Angilbert von Corbie in Anspruch, Dümmler[3]) aber erkannte in ihm eine auch anderwärts überlieferte, und nach dieser unantastbaren Ueberlieferung von Angilbert von SRiquier, dem Schwiegersohne Karl's des Grossen, auf einen Heiligen seines Klosters in SRiquier verfasste Grabschrift; und de Rossi verweist jetzt den Ursprung der ganzen Handschrift nach SRiquier, lässt jedoch unentschieden, ob die Handschrift selbst aus SRiquier nach Corbie kam oder ob sie die Corbieer Abschrift eines Originals aus SRiquier ist.

Die besondere Bedeutung der Petersburger Handschrift mag rechtfertigen, dass wir ihrer Geschichte hier weiter nachgehen, als es die vorliegende Untersuchung verlangt, die mit dem Hinweis auf den auch für die Augustinhandschrift in Betracht zu ziehenden Angilbert von SRiquier sich könnte befriedigt erklären.

1) Zuletzt und am ausführlichsten in Inscriptiones Christianae urb. Romae II 1 S. 72 flg.

2) Fortunatus ed. Leo S. XXVII.

3) Poetae Carol. I 357 und 365.

Digitized by Google

Wir besitzen das im Jahr 831 bei Gelegenheit einer Gütertheilung verfasste Inventar der Bücher des Klosters von SRiquier[1]). Unter anderen führt es auf: *Versus Probae et medietas Fortunati 1 vol.*[2]) Der Ausdruck ist seltsam, und da über den Umfang des Inhalts, ob etwa ein Schriftsteller in einer Handschrift ganz oder nur ein Theil seiner Werke abgeschrieben sei, derartige Cataloge keinen Aufschluss zu geben pflegen oder wenigstens nicht in der hier gewählten Form, so ist vorauszusetzen, dass das Inventar hier nicht verzeichnen wollte, dass die Handschrift neben der Proba nur einen Theil der Gedichte des Fortunat enthielt, sondern dass die andere zur Handschrift gehörige Hälfte beim Inventarisieren nicht zur Stelle war. Bestätigt wird diese Vermutung dadurch, dass anderwärts zwei Gedichte aus der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts erhalten sind, in denen ein Mönch aus SRiquier klagt, dass der Fortunat seines Klosters verschwunden sei. Diese Gedichte sind wahrscheinlich wie andere im selben Zusammenhang überlieferte, an einen Klosterbruder nach Corbie gerichtet. Also *Versus Probae* zusammen mit der *medietas* einer Fortunathandschrift war in SRiquier geblieben, die *altera medietas Fortunati* fehlte bereits im Jahre 831. Nun ist die Petersburger Handschrift ein Fortunatcodex, zu dem, wie ein alter Index des 9. Jahrhunderts auf dem ersten Blatt verzeichnet hat, *Versus Probae* gehörten. Diese Verse aber fehlen jetzt und müssen mindestens schon im 12. Jahrhundert gefehlt haben, da ein metrischer Index aus dieser Zeit auf dem letzten Blatt der Handschrift die Verse der Proba zwar als den letzten Teil des Inhalts anführt, aber seine Stelle nur dort gefunden haben kann, wenn das jetzt letzte Blatt schon seiner Zeit das letzte der Handschrift war; er hat also die Erwähnung der Proba nur aus dem alten Index des ersten Blattes übernommen. So haben wir 1) in SRiquier *Versus Probae* und die eine Hälfte einer Fortunathandschrift, während der Verlust der anderen Hälfte beklagt wird (und zwar ist vielleicht diese Klage an Mönche aus Corbie gerichtet) und 2) in Corbie die Hälfte einer Fortunathandschrift ohne die Verse der Proba (und zwar steht sicher, wie ihr Gedicht des Angilbert erweist, diese Handschrift in irgend einem Verhältnis zu SRiquier). Es ist, denke ich, wahrscheinlich, dass 1) und 2) vor dem Jahr 831 zusammengehörten und gemeinsam éine durch Angilbert von SRiquier veranlasste Handschrift bildeten. In SRiquier wurde sie nach ihrem scheinbar wichtigsten Inhalt einfach als Fortunatus bezeichnet und die Verse der Proba, die allein in SRiquier verblieben, konnten und mussten eigentlich, um den ursprünglich zugehörigen, damals verlorenen Theil zu reklamieren, als *Versus Probae et medietas Fortunati* inventarisiert werden. Der Hauptbestandtheil dieser Handschrift aus SRiquier war aber schon 831 in Corbie.

Doch fehlt es auch an anderen Beziehungen beider Klöster in damaliger Zeit nicht, obgleich, bevor die Gedichte aus SRiquier aus ihrer jetzt Brüsseler Handschrift herausgegeben sind, allgemeiner nur bekannt sein dürfte, dass Radbertus Paschasius Abt

1) Becker Catalogi Bibliothecar. antiqui 11 S. 24 ff

2) 11, 162 Seite 28.

Digitized by Google

von Corbie in nahem Verkehr mit den Mönchen von SRiquier stand. Er vergleicht in seiner Biographie Adalhard's von Corbie diesen mit dem heiligen Richarius (SRiquier); er widmet verschiedene seiner Schriften den Mönchen des Klosters von SRiquier; er hat schliesslich, als er nicht mehr Abt war, sich nach SRiquier zurückgezogen.

3. Kann, wie wir sahen, der Angilbert der beiden Corbieer Handschriften nicht Angilbert von Corbie sein, und war, was erwiesen ist, der Angilbert des Corbieer Fortunat vielmehr Angilbert von SRiquier, und fehlt es ferner nicht an Beziehungen zwischen den Klöstern von Corbie und SRiquier, so drängt sich die Frage auf, ob nicht der Angilbert des Corbieer Augustin, wie der Angilbert des Corbieer Fortunat, Angilbert von SRiquier ist.

Angilbert von Corbie ist als Schriftsteller durch nichts bekannt: Mabillon brauchte ihn, als er ihm die Verse der Augustinhandschrift aus scheinbar zwingenden Gründen zuwies, als ihren Verfasser nur einfach hinzustellen. Angilbert von SRiquier ist seinem litterarischen Schaffen nach bekannt genug: es muss von uns also nicht nur untersucht werden, ob keine äussere Unwahrscheinlichkeit gegen ihn als Verfasser der Verse spricht, sondern auch, ob eine innere Wahrscheinlichkeit ihn als solchen bezeichnet.

4. Angilbert von Corbie ist viel jünger als Angilbert von SRiquier, wenn auch nicht soviel, als er es nach Mabillon's falscher Kombination ist. Es könnte also von vornherein die Palaeographie gegen unsere Annahme sein. Es veranlasst dies, den Schriftcharakter der Handschrift (vgl. oben S. 324) noch einmal zu betrachten. Die palaeographische Forschung ist aber im Allgemeinen auch heute noch nicht so weit, dass ihr in der karolingischen Zeit genauere Zeit- und Ortsbestimmungen gelängen, falls ihr nicht Beweise von aussen zu Hilfe kommen. Wir haben also zwar jetzt an Stelle des unbrauchbaren Facsimile unserer Handschrift bei Mabillon De re diplomatica Seite 365 ein getreues, wenn auch nicht mechanisch hergestelltes Abbild in Delisle's Le cabinet des manuscrits planche XXIX 2, aber in der Zeitbestimmung ist auch Delisle[1]) bei Mabillon's Ansatz stehen geblieben, nicht weil dieser palaeographisch so sicher war, sondern weil der von anderer Seite sich ergebende chronologische Anhalt unverrückbar schien. Daher würde von vornherein jede andere Ansetzung des Angilbert, sobald sie wahrscheinlicher ist als die Mabillon's, auch das Urteil über das Alter des Schriftcharakters verschieben. Aber auch davon können wir zunächst absehen: denn falls die Handschrift erheblich älter nicht sein könnte, könnte sie doch die Abschrift einer erheblich älteren sein, aus welcher der Schreiber die ursprüngliche Widmung ohne Bedenken mitübernahm.

1) Recherches sur l'ancienne bibliothèque de Corbie Paris 1860 Seite 14 = Le cabinet II 114 u. ö.

Digitized by Google

5. War **Angilbert** von **SRiquier** Verfasser des Gedichtes, so ist der König Ludwig, dem es gewidmet ist, **Ludwig der Fromme**. Abt (Vers I 21) war Angilbert 790—814, in welchem Jahre er stirbt und Ludwig Kaiser wird. Nachkommenschaft (Vers II 16) hatte Ludwig seit 795. Zwischen 795—814 müssten also die Verse gedichtet sein. Unsicher muss bleiben, wer der *dominus ac frater* (I 27) ist. War es Pippin, zu dem Angilbert unter den Söhnen Karl's des Grossen im nächsten Verhältnis stand und von dem er gar leicht den Auftrag erhalten haben konnte, dem königlichen Bruder Ludwig den Augustin zu widmen, so ist die äusserste Grenze der Entstehungszeit 810, in welchem Jahre Pippin stirbt.

6. Bis hierher spricht nichts gegen unsere Annahme, aber auch nur so viel für dieselbe, dass sie die Zeitverhältnisse der beiden zu bestimmen gesuchten Männer, Angilbert und Ludwig, ohne Zwang sich zusammenfinden lässt. Nun aber beim Vergleich der Verse der C(orbieer Handschrift) mit den bekannten Gedichten des A(ngilbert von SRiquier) wächst die Möglichkeit Schritt für Schritt zur Wahrscheinlichkeit an.

Der Name Ludwig's erscheint in C als *Hlodoico regi* (Vers I 24) und *Chlodnici regis* (II 11), in einer altertümlichen Form, die für etwa Ludwig III. Zeit gewiss nicht mehr passend ist. Bei A hat sie die Ueberlieferung, die derartiges eher zu verwischen als fälschlich einzuführen pflegt, an drei Stellen enthalten: als *Chlodowih* (Poet. Carol. I S. 359 v. 19) und *Chludwih* (ebd. v. 49 und S. 360 v. 66).

Syntaktisch fällt in C der Gebrauch des losgelösten Nominativ (Nom. absol.) auf, der bei den guten Dichtern dieser Zeit zur Seltenheit gehört. Aber auch A sagt (a. a. O. v. 34) *te amplector . . . passus*, wobei *passus* sich auf *te* bezieht. Und C (I 20): *Lector, perlecta dic* und (II 1):

Haec perlecta pii, lector, doctrina patroni,
In primis domino,
Devote laudes iugiter perfunde benignas[1])

finden wir wieder in Gedichten des 9. Jahrhunderts aus SRiquier (vergl. demnächst Poet. Carol. III ed. Traube Carmina Centulensia CXXXIX S. 351 v. 15):

Haec perlecta, preces domino tu fundito sacras.

Prägnante Ausdrücke in C wiederholen sich in A: so der sonderbare Gebrauch von *moles*: C (II 13) *ingenti mole coruscans*; A (Poet. Carol. 422 c. XXV v. 3) *cui grande mole subit Gog*[2]). C *Verba micantia prome* (II 21); A *Verba micantia mente* (Poet. Carol. S. 418 c. XVI v. 7).

1) Vgl. A in Poetae Carol. I S. 75 v. 9 *fundito . . . preces pro rege benignas*.
2) So verbessere ich, überliefert ist *mole subito g*; der hapernde Gedanke wird durch ein Telestichon entschuldigt.

Digitized by Google

Der Gedanke in C (I 25)

Qui sanctae sophiae certat rimare secreta

ist zu vergleichen mit A (a. a. O. S. 361 c. II v. 17)

Scrutarique sacrae gestit secreta sophiae.

Der Halbvers in C (I 20): *Dic, miserere deus* kehrt bei A wieder (Traube Karol. Dichtungen S. 56 v. 24).

Schlagend erscheint mir die Art, wie in C und A der Künstler gleichsam signiert hat:

C (I 21) *Hunc abbas humilis iussit fabricare libellum,*
Angilbertus enim vilis et exiguus.

A (Poet. C. I 365 II) *Hoc pavimentum humilis abbas conponere feci*
Angilbertus ego ductus amore dei,

neben welchen Versen bei A ähnliche Stellen häufig sind.

Schliesslich hatte ich schon früher gefunden[1]), dass Angilbert von SRiquier und Angilbert von Corbie, wie ich damals noch sagen musste, dasselbe sonst sehr selten verwertete Gedicht des Beda De die iudicii nachahmen.

7. Ich glaube damit gesichert zu haben, dass Angilbert von SRiquier an König Ludwig den Frommen die Verse in C richtete.

Aber auch die Handschrift selbst scheint die von Angilbert veranlasste und nicht erst eine Abschrift aus dieser zu sein. Denn auf Grund der bis hierher geführten Untersuchung wagte ich an Léopold Delisle eine Anfrage zu richten, was er, der ausgezeichnetste der Palaeographen unsrer Zeit, angesichts der Handschrift zu ihrer Umdentung in meinem Sinne, also 796—810 statt 880, zu bemerken hätte: und ich erhielt die liebenswürdig gegebene Auskunft, dass der von zwei verschiedenen Händen geschriebene Codex sehr wol dieser früheren karolingischen Zeit angehören könne, und dass er glaube, ich habe mit meiner Annahme das Rechte getroffen. Es wird also in Zukunft der Parisinus 13359 den nicht zu umfangreichen Schatz frühkarolingischer Handschriften vermehren.

Die palaeographische Forschung darf aber bei der Zeitbestimmung nicht stehen bleiben; sie hat auch nach dem Ort der Entstehung zu fragen.

Unsere Handschrift ist aus SRiquier; ihre Vorlage mag der im Inventar vom Jahr 831 angeführte Augustinus De doctrina Christiana gewesen sein[2]). Wie aber steht sie palaeographisch zu anderen Schreib-Erzeugnissen desselben Klosters? Ich muss gestehen, dass mir aus dem in karolingischer Zeit einst so reichen Schatz des Klosters SRiquier nur noch zwei Handschriften bekannt sind: Das Abbeviller Evangeliar und

1) Poetae Carol. III 1 S. 42 Anm. 5.

2) Vgl. Becker Catalogi 11, 34.

Digitized by Google

der oben nachgewiesene Corbieer Fortunat. Andere Handschriften mögen nach einer Notiz von Ledieu[1]), sich noch in der Stadtbibliothek zu [illegible] [illegible]; andere, wie ich vermute, früher sich bei den Jesuiten in Löwen befunden haben.

Unser Augustin müsste einem palaeographischen Vergleich [illegible] mit dem Evangeliar unterworfen werden, wozu mir aber augenblicklich die Mittel fehlen. Denn der Fortunat, für den an Stelle der unbrauchbaren Arndt'schen Tafel jetzt die beiden Blätter bei de Rossi (Inscript. a. a. O.) getreten sind, ist nicht wie der Augustin und das Evangeliar in den gewöhnlichen Schriftarten geschrieben, sondern in einer eleganten Halbkursive, die sich im Norden Frankreichs neben Majuskel, Halbunciale und karolingischer Minuskel herausgebildet haben muss. Dass sie nicht etwa nur [illegible] eigen war, führe ich besonders an, damit die Zuweisung des Fortunat nach SRiquier nicht wieder zweifelhaft wird. Denn die von Adalhard von Corbie veranlasste Historia tripertita[2]) in ähnlicher Schrift, ist zwar nicht in Corbie, sondern in Noirmoutiers geschrieben[3]), konnte aber einen Corbieer zum Schreiber haben; jedoch gibt es auch andere Beispiele, die sicher nicht nach Corbie gehören.

— —

Ich habe in meinen karolingischen Dichtungen dem Angilbert von SRiquier, den seine Zeitgenossen den Homerus zu nennen pflegten, aus einer getrübten Ueberlieferung, die an seine Stelle als Verfasser einen Dunkelmann Namens Bernovinus gesetzt hatte, 21 Dichtungen zurückgewonnen, darunter die schöne, die er für sein eignes Grab bestimmt hatte; ich glaube, wie dort der Bernovin dem Angilbert von SRiquier, muss hier dem Angilbert von SRiquier der Corbieer Namensbruder weichen. Je [illegible] aber die [illegible] der Gedichte wird, die Anspruch auf seinen Namen haben, um so [illegible] wird die [illegible] dass das grosse Epos, von dem wir nur das Bruchstück [illegible] König Karl und Pabst Leo haben, ihm gehöre. Und er selbst [illegible] hatte [illegible] Gedichte alle hingegeben.

[illegible] Angilbert Abt von Corbie und Angilbert Abt von SRiquier.

[illegible] des sogenannten Angilbert von Corbie.

[illegible] S. [illegible]

[illegible] vorangebunden sind Predigten des [illegible] bemerkt Herr Molinier, 'suit une [illegible] en cursive diplomatique du même temps'.

[illegible] S. [illegible]

2) [illegible] scheint verloren.

3) [illegible] S. [illegible]

2. Mabillon und die Chronologie der Aebte von Corbie.

Zu S. 324.

Am ausführlichsten begründet Mabillon seine Vermutung Annal. Ord. S. Benedicti lib. XXXVII cap. LXXV (ed. Lucae 1739 S. 179). — Ganz sicher ist die Datierung von Nicolaus' I. Privileg für Corbie unter Abt Trasulf 28. April 863, Jaffé Reg.[2] 2717; Odo ist kurz vorher Bischof von Beauvais geworden, man gibt im Allgemeinen an 859, ob mit Recht weiss ich nicht.

3. Die Bibliothek von SRiquier.

Zu S. 326 und 329.

Vergl. Gottlieb Ueber mittelalterliche Bibliotheken N. 401 (wo aber auf Monum. Germ. SS. XV S. 177 zu verweisen war), 402 und 1032. Vgl. Alchvine an Angilbert Monum. Alcuin. ed. Jaffé Seite 604. — Ueber das Abbeviller Evangeliar zuletzt Janitschek in Die Trierer Ada-Handschrift S. 87. — Handschriften von Augustinus De doctrina Christiana sind nicht sehr häufig, so dass meine Vermutung durch das Vorhandensein einer solchen in SRiquier eine neue Stütze erhält. — Den Index in der Petersburger Handschrift erklärt anders als ich (oben S. 326) Leo in seinem Fortunat S. IX.

4. Gedichte Angilbert's von SRiquier.

Zu S. 327.

Bei der Zerstreutheit des Materials wird eine kurze Uebersicht über die Gedichte Angilbert's willkommen sein. Echte Gedichte Angilbert's sind 1) Poet. Carol. I ed. Dümmler Seite 75 c. XLII (unter Pauli et Petri carmina), 2) ebenda S. 358 ffg. carmen I—V (unter Angilberti carmina), 3) ebenda S. 364 die in der Anmerkung mitgetheilten (vgl. MGH. SS. XV 1 S. 177 ffg.), 4) ebenda S. 414 ffg. c. VI—XXVI (unter Bernowini carmina vgl. Traube Karolingische Dichtungen S. 51 ffg., die Grabschrift Angilbert's ebenda S. 55 fg.).

5. Halbkursive in Frankreich.

Zu S. 330.

Es ist doch wol nicht Zufall, dass die Beispiele, die annähernd datiert und lokalisiert werden können, auf dasselbe Centrum führen: der Fortunat, wahrscheinlich noch zu Angilbert's Lebzeiten geschrieben vor 814, nach SRiquier; die Historia tripertita, 814—821 wahrscheinlich von einem Corbieer geschrieben, nach Corbie; die Blätter der Soissonser jetzt Brüsseler Handschrift 9850—9852 (vgl. Delisle Notices et Extr. XXXI, S. 33 ffg.), jedenfalls später als 711 geschrieben, vielleicht nach Saint-Vast d'Arras. So muss ich gegen Delisle durchaus Wattenbach a. a. O. und Neues Archiv VIII 403 beistimmen. — Der Donaueschinger Orosius, der von Zangemeister und Wattenbach mit dem Petersburger Fortunat verglichen wird, ist nach meiner Erinnerung von wirklich langobardischer (italienischer) Hand geschrieben. Prou Manuel de paléogr. S. 35 führt noch mehrere Pariser Beispiele an, ich weiss aber nicht, ob sie auf Frankreich oder Italien zu beziehen sind. — Die ausradierte Zeile des Corbieer Augustin in dieser Halbkursive?

Digitized by Google

VI.

Dungali.

Dungali dieses Namens gab es in Irland Könige, Aebte, 'Schreiber'. Der Name ist an keinen Ort und keine Zeit gebunden. Aber, wo auf dem Kontinent im 9. Jahrhundert ein Ire Dungal erwähnt wird, verlangen selbst die modernen Forscher, man solle die verschiedenen Nachrichten alle auf einen und denselben beziehen. Darnach war es ein grosser Gelehrter, der als Reclusus in SDenis lebte, dann als Lehrer in Pavia, schliesslich als Mönch in Bobbio. In Wahrheit sind es drei oder vier Homonyme, und es soll versucht werden, sie auseinander zu halten.

I. Dungal Reclusus in SDenis.

1. Ein gelehrter Ire mit Namen Dungal hatte seine Heimatsinsel verlassen und sich in SDenis als reclusus angesiedelt. 811 liess sich Karl der Grosse durch Vermittelung des Abtes Waldo von SDenis von ihm eine Auseinandersetzung über die Sonnenfinsternis des vergangenen Jahres geben. Die Antwort Dungal's, aus der wir diese Thatsachen schöpfen, ist erhalten[1].

2. Wattenbach schrieb für Jaffé sieben Briefe eines *Dungalus pr* aus einem Harleianus ab, welche Jaffé, indem er den in der Handschrift vorletzten voranstellte, herausgab[2]. Diese gehören zusammen, der vorletzte ist bald nach dem Tode Karl's des Grossen geschrieben; der Schreiber hatte Beziehungen zu der Kaiserfamilie; er ist Ire, wie der Name besagt, er lebte als peregrinus[3] in SDenis. Dies beweist ein Brief[4], der zwar anonym, nach seinem Inhalt aber ganz sicher nur dem Verfasser der umstehenden angehören kann. Es braucht nicht erst gesagt zu werden, dass es der Dungal ist, der 811 die Sonnenfinsternis erklären sollte.

1) Jaffé, Monumenta Carolina S. 396.
2) Ebenda S. 429 ff.
3) Ebenda S. 439 nr. 455.
4) S. 438.

3. Auf Befehl Ludwig's des Frommen und seines Sohnes Lothar schrieb 827 ein Ire Dungal gegen Bischof Claudius von Turin, der den Bilderdienst bekämpft hatte, *Responsa*, die noch erhalten sind. Es ist ein gelehrter Grammatiker. Er verräth für seine Zeit eben so entlegene Kenntnis, wie der Reclusus in SDenis. Dieser schreibt[1]) *qui antea postquam veni in istam terram*, jener[2]) *ex quo in hanc terram advenerim*. Der Reclusus eröffnet seine Antwort[3]) an Karl den Grossen: *Audivi ergo*, die Responsa beginnen: *Hunc itaque libellum*. Nach dieser Eröffnung bezeichnet sich beiderorts der Verfasser im Kontext ausdrücklich noch einmal als *ego Dungalus*. Die Sprache ist auch sonst in den Responsa und den Briefen übereinstimmend. Hier wie da wird gern etwas mit den Worten gespielt und gelegentlich ein Sprichwort eingestreut. Die Responsa wurden von Papire Masson aus einer Handschrift des Petau herausgegeben, die dem Kloster SDenis angehört hatte. Eine andere Handschrift des Klosters Bobbio wurde dorthin erst im 11. Jahrhundert gestiftet[4]). Der Verfasser der Responsa ist kein anderer, als der Reclusus in SDenis. Wahrscheinlich wurden auch dort die Responsa verfasst.

4. Dass der gelehrte Reclusus sich auch in der Dichtkunst versucht habe, ist an und für sich wahrscheinlich. Auch pflegte er auf die Couverts seiner Briefe Verse zu setzen[5]). Unbestreitbar von ihm ist das aus einer Pariser Handschrift mit der Ueberschrift *Dungalu magister* von Dümmler[6]) herausgegebene Gedicht. Es ist in SDenis verfasst bei Lebzeiten des Hildvine († 840).

Ebenso weist sich von selbst dem Reclusus das Akrostichon *Hildoardo Dungalus* einer früher Corbieer Handschrift zu[7]). Hildoard war Bischof von 790—816. Dungalus bezeichnet sich in der prosaischen Einleitung als *peregrinus*.

5. Dümmler[8]) hat aus einer Handschrift der Königin von Schweden (Vaticano-Regin. 2078 saec. IX/X.), die früher dem Petau gehörte, eine Gedichtsammlung herausgegeben, die er unter den sog. *Hibernicus exul* und einen *Bernowin* vertheilt. Bernovin ist vielmehr Angilbert von SRiquier. Vom Hibernicus exul haben schon die Verfasser der Histoire litéraire de la France[9]) vermutet, es sei der Reclusus Dungal. Diese Vermutung trifft zum Theil das Richtige. Aber die Ausgabe Dümmler's lässt es nicht erkennen. Einerseits scheidet sie fremde Bestandtheile nicht aus, andrerseits interpoliert sie den vorhandenen Bestand aus einer Brüsseler Handschrift.

1) S. 432.
2) Migne CV 465.
3) Jaffé S. 396.
4) Vgl. unten S. 336.
5) Jaffé S. 430, 434, 436.
6) Poet. Carol. II 664.
7) Poet. Carol. I 411.
8) Poet. Carol. I 355 ffg.
9) IV 497.

Digitized by Google

[illegible] von einander ab. [illegible] auf [illegible]. Aber auch in diesem Teil [illegible] I. II. III. IV V [illegible] auf dem [illegible] Ebenso [illegible] Einfluss [illegible]

[illegible] IX. X und [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Digitized by Google

Motharius, von dem XVI 1 Schreiberverse, XVI 2 das Epitaph gibt. Demselben Motharius gehört vielleicht das Epitaph auf Authelm XVIII.

Die Sammlung schliesst mit XVIII, dem Epitaph Authelm's. Schon äusserlich macht sich das bemerkbar: es beginnt im Codex eine andere Hand. Der von ihr geschriebene Theil kann mit keinem bestimmten Entstehungsort in Verbindung gebracht werden: von fol. 123 an bis 143^{v}, wo die Gedichte des Bernovin-Angilbert einsetzen. Er enthält die Rätsel Aldhelm's, eine auch anderweitig überlieferte Grabschrift Karl's des Grossen (Dümmler XIX), Stücke des Eugenius von Toledo und verschiedene Tituli (Dümmler XX, XXI, Bernovin I, II, III, IV, V). Von den Tituli hat Dümmler die ersten der Sammlung des Hibernicus exul, die anderen der des Bernovin zugewiesen. Eine Scheidung ist nicht möglich. Wenn Dümmler XX auf die Bauten Fardulfs in SDenis bezieht, so ist übersehen, dass es sich hier nicht um einen Königspalast, sondern um Lehrsäle für Hörer des Triviums und Quadriviums handelt, denen ein Saal für Medicin nach der Reihenfolge der Wissenschaften bei Isidor hinzugefügt ist. Bemerkenswert ist XXI, die Inschrift auf eine Kirche, mit dem Schluss: Gott solle schützen *astrologos omnesque ministros*. Die Handschrift verbindet damit, charakteristisch genug, ein Gedicht auf den Thierkreis: Baehrens Poet. Lat. min. V 351 c. 4 mit dem Schluss des Parisin. 12117 ebenda 352. Hieraus ergäbe sich vielleicht ein Anhalt zur Bestimmung des Entstehungsortes.

XXII bei Dümmler, aus der Brüsseler Handschrift hier eingestellt, gehört weder zu den Tituli noch zur Sammlung aus SDenis.

Folgendes müsste demnach die Anordnung der hier besprochenen Gedichte in einer kritischen Ausgabe der karolingischen Dichter sein:

1. Dungali carmina: die Verse am Schluss der Briefe, Poet. Carol. I S. 411 c. XXIII, Poet. Carol. II 664.
2. Hibernici exulis carmina Poet. Carol. I S. 395 ffg. c. I, II (III, IV, V).
3. Sammlung aus SDenis a) Poet. Carol. I Seite 404 c. XII, XIII, XIV, XV; b) XVI, XVII, XVIII.
4. Tituli aus SDenis Poet. Carol. I S. 401 c. VI.
5. Anhangsweise das Gedicht Martin's ebenda 402 c. VII.

Aus den Gedichten, sofern sie ihm mit Recht zugewiesen sind, käme zu den anderen Daten aus Dungals Leben hinzu, dass er schon 784 (c. XII) in SDenis war.

2. Dungal Lehrer in Pavia.

825 wurde von Kaiser Lothar ein Ire Dungal als Lehrer von Pavia bestellt. Dies könnte der Reclusus von SDenis sein, es lässt sich aber keineswegs erweisen. Es wäre durchaus nicht unmöglich, dass Notker mit seiner Angabe: schon Karl der Grosse habe in Pavia einen Iren als Lehrer angestellt, Recht hat. Dann wäre es nicht wunderbar, dass bald andere Iren sich dorthin wandten und unter ihnen irgend ein Dungal.

Digitized by Google

3. [illegible]

[illegible]

4. [illegible]

[illegible]

[illegible] S. 1·2 [illegible] Werk [illegible] vor- [illegible]

[illegible] folgende [illegible]

Digitized by Google

Anmerkungen zu Dungali.

1. Dungalus reclusus.

Zu S. 332.

Dungalus *pr* in der Handschrift der Briefe möchte ich *peregrinus* deuten. Jaffé Seite 429 deutet *presbyter* gleichfalls ohne Sicherheit. — Die Schrift *contra Claudium* ist zwei Jahre nach der Pariser Synode und dem Empfang der Pariser Deputirten verfasst, vgl. Simson Ludwig der Fromme I 250 Anm. 4. Die andere Angabe in ihr, es seien 820 Jahre *et amplius* seit dem Beginn der Bilderverehrung verflossen, ist allgemein.

2. Hibernici exulis carmina.

Zu S. 333.

Der Text der Gedichte ist noch sehr verdorben. Abgesehen von vielfach falscher Interpunktion und überflüssig berichtigter Orthographie bleiben noch eine Reihe Fehler. Folgende Verbesserungen halte ich für wahrscheinlich und nötig. II 16 *compar sis carmine* (*conparis carmina* cod.) 18 *numina* (*nomina* cod.) 38 *aequus* (*aequis* cod.) 83 *in patriis* (mit cod.) *exultat victor inormis* (*in armis* cod.) 91 *credidit* (cod.) 102 *servitum* (desgl.) V 4 *adgravet* (*adgrauat* cod.) 5 *solet* (*sese* cod.) VI 3 *Aurea* (*Auro in* cod.) IX 4 *remeante* (*remaneant* cod.) X Ueberschrift *SVPER ORAtorium* (*vir orans* cod.) XIV 4 *quem* (mit cod.) 7 *quo* (*quod* cod.) XVII 32 *det sibi* (*tibi* cod.) *posce deus* (*deo* cod.) XXI I, 5 *dogmate* (*dogmata* cod.) II 8 *Rethoricae* (*Rethorica* cod.) III 9 *Haec* (mit cod.) IV 9 *titulis* (*rutilis* cod.)

VI 4 *Hic nam repperies, quo constat* (mit cod.) *cuncta tenore*
Organa vel eo scit (*costet* cod.) *artificare melos*

VIII 9 *Haec arcere lues, laceras* (*corbere lues laceres* cod.).

3. Dungalus au Baldo.

Zu S. 336

Sonst kenne ich in diesem Metrum nur noch den ziemlich alten Hymnus auf Maria *O quam glorifica* Daniel IV 188 und den Hymnus auf Gorgonius, den die Bollandisten Catalog. Codd. Hagiographicor. bibliothecae Bruxellensis I 2 S. 395 aus der Cueser Hs. des Sedul (vgl. unten) abgedruckt haben. Während diese Gedichte fast ausnahmslos das auch von Boethius (vergl. Peiper S. 225) bevorzugte Schema — — — ◡ ◡ — | — ◡ ◡ — ◡ einhalten, ist Dungal's Bau unregelmässiger. Neben dem erwähnten hat er häufiger noch — ◡ ◡ — ◡ ◡ — und seltener — — — — — und — ◡ ◡ — — —. Die Publikation der Bollandisten ist weder, was die genaue Wiedergabe der handschriftlichen Lesart angeht, ganz korrekt; noch kann sie kritisch befriedigen. Sie merken nicht, dass in der Hs. mit dem Metrum ein Rhythmus verbunden ist, der hinter *Amen* beginnt. Für *flammas non metuit sed sperarit* ist zu verbessern *superarit*, für *prospera calcans* wahrscheinlich *aspera* und für *pugna multimoda fortiter eta* vielleicht *pugnam multimodam fert iteratam*.

Digitized by Google

VII.

Sedulius Scottus.

I. Leben und Werke.

Ueber meine Ausgabe der Gedichte des Sedulius Scottus[1]) sagt ein ungenannter Beurtheiler[2]): 'der Verfasser geht etwas zu weit, wenn er das Leben des Sedulius „zur Zeit zu erzählen verhindert", ganz weglässt, nachdem es von mehreren Autoren in unserer Zeit bereits auf das Gründlichste behandelt worden ist. Hoffte der Hrsgbr. danach noch neue wichtige Entdeckungen über dasselbe zu machen? Mindestens hätte sich doch hier eine Hinweisung auf die Arbeiten Anderer geziemt, zumal das Verständniss der Dichtung gerade dieses Poeten eine Kenntniss seines Lebens zur nothwendigen Voraussetzung hat'. Der letzte Vorwurf trifft mich ganz und gar nicht; denn auf die verdienstvollen Untersuchungen Ernst Dümmler's, auf denen im Grunde alles beruht, was die 'mehreren Autoren auf das Gründlichste behandelt haben', wird fortlaufend von Gedicht zu Gedicht verwiesen. Derartiges wörtlich auszuheben, mag ein Prinzip sein, ist aber nicht meines. Was aber die 'wichtigen Entdeckungen' betrifft, 'die der Hrsgbr. über das Leben des Sedulius zu machen hoffte', so habe das Wort nicht ich ausgesprochen, nehme es auch nicht auf; aber es gibt ebensoviel aus dem Wirken und den Werken dieses Mannes, was noch nicht richtig, als was noch überhaupt nicht behandelt worden ist. Es wäre also vielleicht gar nicht einmal so schwer, 'wichtige Entdeckungen darüber zu machen'. Nur würde es nicht das Verdienst des 'Hrsgbrs.', sondern die Schuld der 'mehreren Autoren' sein. Dennoch soll auch diesmal nicht das Leben des Sedulius erzählt werden, dessen Schilderung von anderer Seite in Aussicht gestellt ist, sondern es wird nur gezeigt, in welcher Weise der bisher bekannte Stoff zur Ausbeutung herzurichten war und aus welchen Quellen er bereichert werden kann. Es ist also kritischer Apparat, was ich gebe, nicht Text.

---

1) Poet. Carol. III 1 S. 150—240.
2) Literar. Centralbl. 1887 Nr. 42.

Digitized by Google

1. Der Name Sedulius hat, wie H. Zimmer mir gütig mitteilt, kein irisches Gepräge; seine Häufigkeit in Irland erkläre sich ebenso, wie die Beliebtheit des Namens Virgilius in Irland, aus der Verehrung für die römischen Träger dieser Namen. Erst die moderne irische Hagiographie hat den Dichter des Carmen paschale zum Iren gemacht: aus einem falschen Rückschluss, indem sie den Namen Sedulius — in irischer Transscription Siadhail — für einen ursprünglich irischen ansah. Im ausgehenden 7. Jahrhundert weiss Ædelwald[1]) noch nichts davon und nennt als Verfasser von Carmen paschale II, 139: *Romae urbis indigena . . . doctiloquus Sedulius.* Seit dem 8. Jahrhundert fällt in irischen Annalen die Häufigkeit des Namens auf[2]); seit derselben Zeit begegnet er auch häufiger auf dem Kontinent. Literarische Erzeugnisse aber unter dem Namen Sedulius Scottus, die in zahlreichen Handschriften des Kontinents vorliegen, führen mit Sicherheit alle auf ein und denselben Iren Sedulius, der um die Mitte des 9. Jahrhunderts, nachdem er wie viele seiner Landsleute der Heimat den Rücken gewandt, lehrend und schreibend in den Karolingerreichen des Festlandes sein Glück suchte. Wenn H. Hagen[3]) immer noch einen Dichter und Grammatiker Sedulius unterscheidet, die beide ganz um dieselbe Zeit müssten gelebt und geschrieben haben, so ist für diese Ansicht bis jetzt noch nicht der Schein eines Grundes vorgebracht worden, und der Zusammenhang der folgenden Untersuchung wird zeigen, wie unbegründet sie ist.

2. Entgegen schien der aus den Schriften selbst geschöpften Erkenntnis über die Zeit ihres Verfassers der Vermerk in den Annales Sangallenses maiores[4]) zu sein: *Sedulius Scottus clarus habetur*, da er schon zum Jahr 818 steht. Hier hat man mit Recht unsern Sedulius verstanden. Die Angabe ist aber gefälscht und also das Datum ohne Wert. Denn in unserer Ueberlieferung der Annales fehlt der Satz. Henking, ihr letzter Herausgeber, lässt die Frage zwar offen, ob Goldast, ihr erster Herausgeber[5]), der den Vermerk aufnahm, nicht doch eine eigene Handschrift der Annales, ausser 453 der Stiftsbibliothek, benutzte. Aber Goldast ist nicht zu trauen. Der Hepidannus, der nach seiner Handschrift die Annales verfasst haben soll, ist von ihm erschwindelt, wie anderorts von ihm der Ofilius Sergianus, der Albius Ovidius Juventinus, der Julius Speratius[6]), die zehn Petrone[7]) und der Magister Ruodpert[8]). Und der Vermerk über Sedulius stammt nicht aus Goldast's Handschrift der Annales,

---

1) Monum. Mogunt. ed. Jaffé S. 41 v. 5 ffg.

2) Vgl. C. O'Connor Rerum Hibernicarum SS. I S. LXX der zweiten Vorrede.

3) Verhandlungen der 39. Versammlung Deutscher Philologen und Schulmänner Leipzig 1888 S. 257.

4) Mittheilungen zur Vaterländischen Geschichte XIX SGallen 1884 S. 273.

5) Ebenda S. 359 fg.

6) Schenkl S.-B. der phil.-hist. Cl. der Wiener Akademie XLIII 32 ffg.

7) Bücheler S. 229 in seinem grösseren Petronius.

8) Bächtold Zeitschr. f. deutsches Altertum XXXI (1887) 189.

Digitized by Google

sondern aus Goldast's Handschrift des **Sedulius**. Denn nach Labbe[1]) besass er 'anno 1610' einen Sedulius De regimine principum, aus welcher Schrift er die Existenz eines jüngeren Sedulius annahm und freilich nach Cap. 9 der Schrift auch annehmen musste. Er sah, dass dieser Sedulius in der Karolingerzeit lebte; und da seine Handschrift denselben Fehler hatte, wie die später von A. Mai herausgegebene, wahrscheinlich sogar eben diese war[2]), setzte er nach den Worten[3]): *eadem quoque karolum inter cetera uirtutum insignia in sacratissimum pre ceteris terrarum principibus augustum dedicauit. hec ludowicum piissimum adordinauit imperatorem*, wie später auch Mai, die Abfassung rathend in eine kurz nach 813 liegende Zeit.

Ferner schien für eine frühere Blütezeit des Sedulius zu sprechen, dass Dicuil in der 825 geschriebenen Geographie ihn zu erwähnen schien. Aber Dümmler hat erkannt, dass Dicuil vielmehr auf den Verfasser des Carmen paschale verweist. Wenn er diesen *noster* nennt, so bezeichnet er ihn damit nur im Gegensatz zu Vergilius als Christen[4]).

3. Unter dem Namen des Sedulius Scottus sind uns folgende Werke überliefert, die aber nur zum Teil im Druck vorliegen.

1) Theologische Schriften: Ihre Zeit ist zum Teil dadurch bestimmt, dass sie ausdrücklich, freilich ohne den Namen des Haeretikers zu erwähnen, gegen Gottschalk's Lehre von der Praedestination Stellung nehmen.

a) *Collectaneum in epistolas Pauli;* ältere Ausgaben verzeichnet Ussher Antiquitates[2] 403 Anm., jetzt bei Migne CIII 1—270.

b) *Collectaneum in Mattheum;* ungedruckt.

c) Erklärung zum Brief des Hieronymus an Damasus (vergl. Wordsworth Euangel. sec. Matth. S. 1) jetzt bei Migne 331—351. *Explanatiuncula de breviariorum et capitulorum canonumque differentia;* ebenda 271 fg. *Explanatiuncula* (oder *expositiuncula*) *in argumentum secundum Mattheum, Marcum, Lucam;* ebenda 275—290.

2) Grammatische Schriften:

a) *Commentariolum in artem Euticii grammatici* gedruckt bei Hagen Anecdota Helvet. 1—38; benutzt ist vor allen Priscian und der Traktat des Macrobius[5]); der Verfasser verräth Kenntnis des Griechischen. Die Schrift ist vielleicht noch in Irland verfasst.

b) Commentar zum Priscian; ungedruckt.

c) Commentar zur Ars minor des Donatus; ungedruckt.

---

1) Diss. philol. de SS. eccl. II Paris 1660 S. 338. Woher es aber Labbe hat, kann ich nicht sagen, da die Goldastiana unserer Bibliothek dazu nicht ausreichen.

2) Mai Spicilegium Rom. VIII.

3) So lauten nach meiner Vergleichung die Worte im Vaticanus Mai's fol. 111 (= 113.) Die richtige Lesung *adornauit* bei Dümmler Neues Archiv III 188.

4) Neues Archiv IV 316.

5) Vgl. Hagen in Bursian's Jahresbericht I 2 (1873) S. 1420.

Digitized by Google

3) Ein Fürstenspiegel (De regimine principum); jetzt bei Migne 291—332, die Gedichte daraus bei mir Poet. Carol. III 1 S. 154—166 vgl. 151. Verfasst ist er, wie Dümmler zeigte, nach 840; er kann aber ebenso gut an Ludwig II. als an Lothar II. gerichtet sein.

4) Zahlreiche Gedichte, die eine Handschrift aus Cues überliefert hat. Nachdem von de Reiffenberg, Grosse, Pirenne und hauptsächlich von Dümmler, die Stücke einzeln an verschiedenen Orten herausgegeben waren, machte ich a. a. O. S. 166—232 von ihnen eine Gesamtausgabe auf Grund meiner neuen Vergleichung der Handschrift.

Die früher in Cues, jetzt in Brüssel befindliche Handschrift 10615—729 des 12. Jahrhunderts ist die einzige, welche dies Corpus der Gedichte des Sedulius überliefert. Nur c. X (S. 178) steht teilweise in einer Handschrift aus Metz. Es ist wichtig, zu wissen, dass Sedulius zu Bischof Adventius von Metz in Beziehung stand. Ebenso wird die Sammlung des Corpus mit einer bestimmten Stätte in Verbindung zu setzen sein. Ich habe a. a. O. ausser dem Sedul mehrere jetzt in Brüssel und Cues befindliche Handschriften des 12. Jahrhunderts nachgewiesen, die, von Nicolaus von Cues an das Spital Cues bei Bernkastel geschenkt, durch ihren gleichartigen palaeographischen Charakter gleiche Provenienz bekunden. Zweifelnd habe ich auf Trier als Entstehungsort hingewiesen. Aber woher kamen im 12. Jahrhundert nach Trier z. B. die Gedichte des Sedulius? Ich vermute aus Lüttich, wo der unstäte Sedulius eine Zeit lang sesshaft war. So erklärt es sich, dass die Handschrift neben anderen Stücken, die auf Frankreich weisen, z. B. die Rhetorik Notker Labeo's und seinen Brief an den Bischof von Sitten umschliesst. Diese Sanctgaller Denkmäler konnten am ehesten unter Bischof Notker von Lüttich († 1008) aus SGallen, der Heimat Notker's, nach Lüttich gekommen sein. Jedesfalls aber trat damals SGallen in Beziehungen zu Lüttich.

Ich war bei der Ausgabe der Gedichte des Sedulius nicht in der Lage, das Corpus der Brüsseler Handschrift aufzulösen. Es ist aber auch für jede Untersuchung besser, dass derartige Sammlungen im Zusammenhang vorgelegt werden und chronologische Umordnung nicht zu kritischer Unordnung wird.

Im Allgemeinen ist die Anordnung der Gedichte in der Sammlung chronologisch, aber so, dass die chronologische Anordnung immer von Neuem einsetzt und sich deutlich verschiedene Schichten abheben. An einzelnen Stellen leuchtet daneben auch das Prinzip einer sachlichen Gliederung durch; und deutlich zeigt sich z. B., dass die Begrüssungsgedichte[1]) c. LXV ff. als Formeln hintereinander gestellt sind.

Darnach unterscheide und trenne ich, ohne zu glauben, überall das Richtige zu treffen, im Allgemeinen aber gewiss in Uebereinstimmung mit dem Thatsächlichen, folgendermassen:

1) Vgl. W. Meyer in den Sitzungsberichten der Philos.-philol. Cl. 1882 II 253 und Pannenborg Forschungen z. Deutschen Gesch. XI (1871) 231.

Digitized by Google

I) c. 1—18 Gedichte aus der Lütticher Zeit 848—855, der Dichter von Hartgar Bischof von Lüttich mit seinen zwei Genossen freundlich aufgenommen, feiert ihn und die Stuhlbesteigung seines Nachfolgers Franco.

Den Terminus ante quem non gewinne ich erst unten. Im Allgemeinen kann kein Gedicht vor 840 entstanden sein. — Enthalten sind c. 14 an Karl den Kahlen, 15 an Ludwig den Dicken und Karl den Kahlen, 16 an Wulfing, einen Ministerialen Kaiser Lothar's (vgl. Schrörs Hinkmar Reg. 55). Mühlbacher Reg. S. 785 setzt 15 auf 870, dies vereinigt sich mit keiner der sonst zu Tage tretenden chronologisch festsetzbaren Thatsachen. Ich nehme an, dass während der Krankheit Lothar's 855 seine Brüder noch einmal in Lüttich zusammenkommen. — C. 6 v. 43 wird von Dümmler Geschichte des Ostfr. Reiches[2] I 306 misverstanden; Leo ist nicht der Pabst, sondern das Zeichen des Thierkreises.

II) c. 20—26 Gedichte des Jahres 848, durch die sich Sedulius mit Kaiserin Ermingard und ihren Kindern in Verbindung setzt. Der Kaiser gewährt ihm ein Gnadengeschenk.

Hier ist alles klar; nur sind meine Bemerkungen zu c. 20 und 24 falsch. 25 bin ich durch die fehlerhafte Ueberschrift, die ihm der Codex gibt, irre geführt worden: *Ad Lotharium regem*, es muss heissen *ad Ludericum regem*, wie Vers 27 zeigt. Das Gedicht geht auf die Besiegung der Saracenen 848. In der Vorlage stand nur *L*; aber gerade die falsche Deutung auf den von Sedulius nicht gefeierten Lotharius beweist, dass der Ordner der Zeit noch nicht zu ferne stand, in der die Söhne Kaiser Lothar's lebten. Aus dem Zusammenhang der bei Sedul vorliegenden Ueberlieferung ergiebt sich, dass Karl, der dritte Sohn Lothar's, nach 848 geboren ist.

III) c. 28—35 schliesst sich an I an: etwa 854—858. Während der Krankheit Lothar's oder nach seinem Tode nähert sich der Dichter den Brüdern des Kaisers, verbleibt aber zunächst in Lüttich bei Franco.

Mit 28 und 30 vgl. 15: 29 Fragment eines Gedichtes auf Ludwig II. von Italien.

IV) c. 36—44 aus der Zeit Hartgar's, etwa 848. Der Dichter feiert die Kinder des Kaisers, hier auch die Aebtissin Berta; besingt einen Edlen Rotbertus und begrüsst den mächtigen Markgrafen Eberhard von Friaul, der einen Sieg über die Saracenen davongetragen.

Dümmler denkt für 39 an das Jahr 848 oder 852.

V) c. 45—65; früheste Schicht, etwa 848—858. Am Anfang drei Gedichte, die, wie ich vermute, Sedulius aus der Heimat mitgebracht hat: die ersten über eine siegreiche Schlacht der Iren gegen die Normannen, das dritte auf einen von König Ruadri von Wales (seit 844) geweihten Altar. Die Vermutung ist gestattet, dass Sedulius mit der irischen Gesandtschaft aufs Festland gekommen ist, von der Prudentius zum Jahr 848 berichtet: *Scotti super Nordmannos iruentes auxilio domini nostri Jesu Christi victores eos a suis finibus propellunt. Unde et rex Scottorum ad Karolum pacis et amicitiae gratia legatos cum muneribus mittit viam sibi petenti* (ich, *petendi* cod.) *Romam concedi deposcens.* — Wir sehen Sedulius in Verbindung mit dem Grafen Eberhard treten, dem er im Auftrag Hartgar's einen Vegetius überreicht,

Digitized by Google

sehen ihn ferner wieder in seinen Beziehungen zu dem Edlen Rodbertus, zu Kaiser Lothar und dessen Familie.

Dümmler bezieht Gesch. d. Ostfr. R. I 288 Anm. 3 c. 45 auf den Sieg der Friesen über die Normannen 845. Wahrscheinlicher ist mir meine Vermutung wegen der Beziehung des 47. Gedichtes. In diesem hatte ich den König Roricus früher zweifelnd auf den Bruder des Dänenkönigs gedeutet; wenn ich gleich auch jetzt den Bischof (?) Ratbaldus nicht unterbringen kann, so scheint mir doch die Deutung auf König Ruadri (vgl. z. B. Nigra, Reliquie Celtiche Seite 12) gesichert. Anknüpfungspunkte der irischen Gelehrten mit Wales werden sich später ergeben. Freilich konnte in den vierziger Jahren einen Iren noch manches Andere zur Emigration veranlassen. So fällt z. B. 841 Armagh in die Hände der Normannen und der Clerus wird ausgewiesen; vgl. d'Arbois de Jubainville Introduction à l'étude de la littérature celtique I 378. — 59 f., Gruss an Kaiser Lothar im Namen Hartgar's, kann sich nur auf Lothar's Aufenthalt in Lüttich (854) beziehen, vgl. Mühlbacher Reg. 432. Lothar's Aufenthalt ist erwiesen nur für den Februar; Sedul schreibt im April-Mai. Lothar hat offenbar Ostern (25. April) in Lüttich verbracht. — 61 gedichtet nach Ermingard's Tode (851). — 62 kann auf den Notstand in Lüttich 858 (vgl. Prudentius) gehen.

VI) c. 65—75; etwa 855—58. Der Dichter erringt nach dem Tode Hartgar's die Gunst anderer hoher Geistlicher (Addo Abt von Fulda 842—56, Bischof Adventius von Metz 858—75, Lantbert Bischof von Münster 849—71). Sicher geht aus den Gedichten hervor, dass er sich in diesem Zeitraum auch am Hofe Gunthar's von Koeln (850—63) aufgehalten hat und von diesem versorgt wird. Den Grafen Eberhard begrüsst er bei dessen Eintreffen in Deutschland.

Gemeint ist in 67 vermutlich Eberhard's Gesandtschaft nach Deutschland 858, vgl. Dümmler Gesch. d. Ostfr. R.^{2} I 419. — 69 ist das Widmungsgedicht für eine Bibel, die Gunthar in Rom dem Pabst überreichen will. Sedulius schickt es nach; Gunthar bleibt den ganzen Winter über fort, vgl. 70.

VII) 76—83 Schluss; etwa 848—858. Gedichte, die aus dem Verhältnis zur Familie des Kaisers Lothar und zu Bischof Gunthar hervorgangen sind.

76 habe ich früher mit Dümmler auf Hildwin, Bischof von Cammerich, den Bruder Gunthar's bezogen; gemeint ist aber wohl Hildwin von Köln, der Vorgänger Gunthar's. — 77 geht auf Karl, den dritten Sohn Lothar's, 78 auf Berta: dieselbe Zusammenordnung in der fünften Schicht.

Der Ordner der Sammlung, den wir vorauszusetzen haben, steht der Zeit des Sedulius nicht ferne [1]). Der Schluss der einzelnen Teilsammlungen, die er zusammenarbeitete, hebt sich meist dadurch ab, dass dort Gedichte ohne chronologischen Anhalt stehen: an die irischen Landsleute, Ludicra und Aehnliches. Anderes, wie die Trümmer einer Inschriftensammlung, war schon in den Teilsammlungen an den Schluss gekommen, ohne dass der Ordner es gemerkt und ausgeschieden hätte. Man hat sich, etwa noch im 9. Jahrhundert, in Lüttich für den irischen Dichter zu interessieren angefangen, aus Lüttich selbst und anderen Stätten seines Wirkens Handschriften und Sammlungen, die er selbst hin und wieder mochte veranstaltet haben, zusammengezogen und zusammengeordnet, indem man bestrebt war, das mehrfach Vorhandene nur einmal unterzubringen.

1) Vgl. oben S. 342.

Digitized by Google

[illegible] Eine Excerptensammlung mit der Ueberschrift *Prouerbia grecorum*, [illegible] Handschrift C 14 in Cues enthält, hat den Sedu[illegible] zum Verfasser, wie die [illegible] dartun soll.

[illegible] Handschrift, auf die man die Angabe [illegible] beziehen könnte: *Sedulius Scottus* [illegible] scheint darnach auch die [illegible] zu haben. Was bei jedem Schriftsteller der [illegible] wäre, dass es sich [illegible] eine Uebersetzung des Boethius [illegible] bei Sedulius nicht entschieden [illegible] entsprechenden griechisch- [illegible] nahestehender Ire. [illegible] an den Rand geschrieben [illegible] zu verweisen [4]. Doch in [illegible] ein Verweis auf [illegible] Namen werden auch sonst in [illegible] Buchstaben und in [illegible]

[illegible] Handschrift [illegible] *SEDULIUS DE* [illegible] der lateinischen [illegible] ist mir [illegible] des Pseudo- [illegible] anderen Schrift des [illegible]

[illegible] Studium [illegible] welchen [illegible] CHΔYΛCC CKOTTOC. [illegible] im Text der [illegible]

[illegible] Handschrift [illegible] nicht mehr [illegible]

[illegible] Testaments [illegible]

[illegible] Anmerkung zu den [illegible]

Septuaginta mit einer alten lateinischen Uebersetzung daneben[1]). Es folgen die *Cantica* aus dem neuen Testament, Pater noster, Symbolum Nicaenum alles griechisch mit lateinischer Uebersetzung bis fol. 64. Den Beschluss machen Graeca aus den Divinae institutiones des Lactantius mit lateinischer Uebersetzung bis fol. 66. Brandt glaubt, dass Sedulius schon ein Exemplar mit lateinischer Uebersetzung der betreffenden Stellen benutzte, dass es ihm aber an Verständnis des Griechischen, welches ihm im Einzelnen Verbesserungen sowol des Textes, als der Uebersetzung ermöglichte, nicht gebrach.

4. Wir machen Halt, um nach kurzer Rückschau über dies inhaltreiche Gelehrtenleben zu zeigen, wie mit der Fülle und Mannigfaltigkeit der verzeichneten Werke die Bedeutung des Mannes lange noch nicht genügend umschrieben ist.

Um das Jahr 848 trifft er mit zwei irischen Genossen in Lüttich ein. Der Bischof Hartgar nimmt ihn freundlich auf und behält ihn bei sich. Seit jener Zeit gibt es in Lüttich eine irische Kolonie[2]). Bis etwa 858 können wir sein Leben auf dem Kontinent verfolgen. In rastloser Arbeit vergeht es, von der eine Reihe verschiedenartiger Werke ehrendes Zeugnis ablegen. Für seine Zeit unverächtliche Kenntnis der griechischen Sprache und Quellen und kühnes Zurückgehen auf sie stellt ihn an die Seite des grösseren Landsmannes: Johannes Eriugena. Der Preis der Arbeit, doch auch die Folge schmeichelnder Bewerbung, ist die Freundschaft der Grossen. Den Kaiser und seine Familie, des Kaisers Brüder, Grafen und Bischöfe gewinnt er zur Anerkennung und Unterstützung. Gunthar, der gelehrte, poesiekundige und -freudige Bischof von Köln, zieht ihn zeitweise (nach 850) an seinen Hof, und vorher schon verkehrt er mit Hildvin, dem Vorgänger Gunthar's. Zuletzt tritt er in Beziehung zu Adventius, der seit 858 Bischof von Metz ist. Wie die Iren überhaupt, hat er lebhaftes Nationalgefühl. Oefter gedenkt er der Landsleute, die, wie es scheint, nach ihm das Festland betretend, dieselbe Strasse wie er ziehen. Er begrüsst einen Iren Dermoth[3]), später das irische 'Viergespann' Fergus, Blandus, Marcus und Beuchell[4]). Es sind gelehrte Theologen wie er. Fergus besingt Karl den Kahlen, und Sedulius gesteht, dass Maro und Naso ihm weichen müssen[5]).

Was ist nach 858 aus Sedulius geworden? — Wir wissen es nicht. Der glückliche Zufall, der uns bis daher so eingehend über ihn belehrt, hat uns vielleicht mehr Interesse an seiner Persönlichkeit eingegeben, als es seiner Stellung in der damaligen Kultur zukommt. Die Folgezeit ist gerechter. Der Name und der Mensch tauchen für uns unter. Es bleiben die ihn treibenden Kräfte. Wir haben von hier an nicht mehr über ihn zu sprechen, sondern über die Wirksamkeit seiner irischen

---

1) Die Zusammenstellung des Sedulius ist alt und begegnet z. B. in einer irischen Handschrift aus Bobbio, Zimmer Glossae Hibernicae S. XVII.

2) Vgl. Dümmler Neues Archiv XIII 360 ffg.

3) Poet. Carol. III S. 193 c. XXVII.

4) Ebenda S. 199 c. XXXIV.

5) Ebenda S. 200 c. XXXV.

Digitized by Google

Zeitgenossen auf dem Kontinent, in deren Schaar er und die eben genannten Freunde aufgehen. Die Bedeutung der Iren für die Karolingerzeit beruht nicht in den einzelnen Persönlichkeiten, sondern in dem breiten Nährboden, den sie alle einer für das Festland neuen geistigen Kultur darbieten. Sie sind keine Schöpfer, sondern Mittelsmänner. So handelt der folgende Abschnitt nicht mehr über Sedulius, sondern über die griechischen Evangelien, die griechischen Briefe des Paulus, den Horaz und Priscian, den er und seine Freunde uns geschrieben haben.

2. Von Sedulius und seinen irischen Genossen geschriebene Handschriften.

Der griechischen Palaeographie[1]) sind seit Montfaucon die griechisch-lateinischen Bibelhandschriften aufgefallen, die, im 9. Jahrhundert von Iren in einer eigentümlichen Unciale geschrieben, von ihr als iro-schottische bezeichnet werden.

Der Bibelkritik[2]) fielen dieselben Handschriften auf durch die eigentümliche Stellung, die sie in der Geschichte des Textes einnehmen, sowohl des griechischen als des lateinischen. Mit diesem hatte sich auch die vulgärlateinische Forschung zu beschäftigen.

Die Celtologie[3]) fand in einer dieser Handschriften wertvolle Ueberreste irischer Sprache als Glossen an den Rand geschrieben und stellte sie zusammen mit den irischen Glossen anderer, nichtbiblischer Handschriften derselben Zeit.

Eine Handschrift endlich, welche schon im celtologischen Kreis steht, erregte die Aufmerksamkeit der klassischen und mittelalterlichen Philologie durch den Schatz der Abschriften und Originale, den sie barg und für den man gern eine chronologische Marke gefunden hätte.

Für uns hier gehören diese Handschriften zusammen, weil sie der Feder des Sedulischen Kreises entstammen. Die Stellung des vorliegenden Problems verdanke ich dem Sedulius, die Anleitung zu seiner Beurteilung H. Zimmer, der für seine Zwecke schon drei der in Betracht kommenden Handschriften zusammenstellte und nur die vierte ausliess, die, ohne irische Glossen, für ihn keinen Belang hatte. Er war auch auf dem Wege der Lösung, den ihn aber zu verfolgen Nigra hinderte, der einen andern einschlug. Aber ich muss auch erwähnen, dass schon im vorigen Jahrhundert die griechisch-lateinischen Bibelhandschriften der Schrift nach mit dem Psalter des Sedulius verglichen wurden und dass Ernst Dümmler in jener Handschrift, die

1) Vgl. ausser den Palaeographieen W. Reeves The life of St. Columba written by Adamnan Dublin 1857 S. XX und F. H. Scrivener's Einleitung zum Codex Augiensis Cambridge 1859. Das von Fumagalli in seiner Paleografia Mailand 1890 S. 38 dem Thompson'schen Text zugefügte Evangeliarium der Laurentiana ist nicht in irischer, sondern in wirklich griechischer Schrift von einem Griechen geschrieben.

2) F. Delitzsch Ueber iroscottische Bibelhandschriften Zeitschrift f. lutherische Theologie XXV (1864) S. 217; L. Ziegler, Italafragmente der Paulinischen Briefe Marburg 1876 S. 29.

3) Neben Nigra's Arbeiten vgl. vor allen Zimmer Glossae Hibernicae Berlin 1881.

Digitized by Google

sowohl der keltischen als der klassischen und mittelalterlichen Philologie Stoff bot, Verse des Sedulius selbst zu entdecken glaubte.

Ein äusseres Merkmal der Zusammengehörigkeit der vier von uns zu behandelnden Handschriften sind neben der Schrift die an den Rand geschriebenen Eigennamen, die in verschiedenster Weise bald ein blosses Allegat des Schreibers auf ein ihm bekanntes Buch bedeuten, bald ein Admonitum: einen sachkundigen Freund nach dem Näheren befragen zu wollen, bald einen Hinweis, dass die betreffende Stelle beziehungsreich auf ein Zeitereignis angewendet werden könne; die mitunter aber auch nur eine zum Text nicht gehörige gelegentliche Notiz oder den Vermerk geben, dass ein anderer Schreiber seine Thätigkeit beginnt. Ausserhalb der hier besprochenen Handschriften ist mir eine derartige Verwertung der Ränder unbekannt, und ich glaube, schon dies würde genügen, die Handschriften derselben Schule zuzuweisen. Ich gebe erst Allgemeines über die Handschriften, stelle dann die Adnotate tabellarisch nebeneinander und bespreche diese schliesslich.

1. Irische Handschrift des Priscian, Stiftsbibliothek von SGallen 904 (Scherrer's Katalog S. 319 fg.), beschrieben von C. Nigra Reliquie Celtiche I Torino 1872 Il manoscritto Irlandese di S. Gallo; Beginn einer vollständigen Ausgabe der irischen Glossen durch Ascoli Il codice Irlandese dell' Ambrosiana vol. II. Torino 1879 ffg. (oder Archivio glottologico Italiano VI). Facsimile der einzelnen Hände bei Nigra, einer Seite bei Ascoli. Am Rande viel irische Namen, Heilige und einige Daten aus der irischen Geschichte. Nachgetragen ist ein Gedicht an Bischof Gunthar von Köln, herausgegeben zuletzt von mir Poetae Carol. III 238 ffg.; zwar in karolingischer Minuskel und nicht in der Niederschrift des Dichters, aber die Orthographie weist es einem Iren zu, und dass die Iren auf dem Kontinent oft ihre nationale Schrift aufgaben, ist bekannt; soviel ich sehe, aber doch nur die, welche in jugendlicherem Alter die Heimat verliessen. — Ich stimme Nigra bei, welcher vermutet, dass die Handschrift, von wandernden Iren auf das Festland gebracht und erst spät der Stiftsbibliothek einverleibt, in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts in einem irischen Kloster geschrieben wurde. Die Iren, welche die Handschrift mit sich brachten, sind Zeitgenossen des Sedulius.

2. Vollständige Handschrift der vier griechischen Evangelien mit lateinischer Interlinearversion, Stiftsbibliothek von SGallen 48 (Scherrer's Katalog S. 20 fg.), vollständig im Facsimile herausgegeben und gut bevorwortet von H. C. M. Rettig Antiquissimus quatuor evangeliorum canonicorum codex Sangallensis Turici 1836; besseres Facsimile, aber mit falscher Datierung, in The palaeographical society Series I pl. 179. Im Bibelapparat Δ. Die lateinische Uebersetzung für sprachliche Zwecke ausgenützt von H. Rönsch Vollmöller's Romanische Forschungen I (1883) S. 419 ffg. Am Beginn ein Gedicht des Pseudo-Hilarius, nach Rettig herausgegeben von Pitra und Peiper Cyprian Seite 270, am Schluss das Gedicht eines Iren mit dem ersten Vers in griechischer Schrift und Sprache, das ich in Poetae Carol. III 1 übersehen habe.

Digitized by Google

Palaeographisch interessant ist das Wirken dreier Schreiber in der Handschrift: der griechisch-lateinische Text von irischer Hand, die der des Sedulischen Psalter nahe steht; Prolog u. s. w. gleichzeitige karolingische Minuskel; vorn und hinten die beiden Gedichte von einer jüngeren irischen Hand und zwar derselben, wenn ich nicht irre, welche den grössten Theil des gleich zu erwähnenden Bernensis geschrieben hat. — Sedulius wird an einer Stelle erwähnt, Gunthar und Fergus nicht; vermutungsweise kann Fergus als der Schreiber bezeichnet werden.

3. Codex Boernerianus der Briefe des Paulus, griechisch mit lateinischer Interlinearversion, jetzt in der kgl. Bibliothek zu Dresden. Fast vollständig herausgegeben von Ch. F. Matthaei XIII. Epistolarum Pauli codex Graecus cum versione Latina veteri vulgo antehieronymiana Misenae 1791; in unzureichendem Facsimile zwei Seiten, fol. 23 und fol. 86. Im Bibelapparat *g*[1]). Die lateinische Uebersetzung ausgenützt von H. Rönsch Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XXV (1882) S. 488, XXVI (1883) S. 73 und 308. Die Marginalvermerke bei Zimmer Glossae Hibernicae S. XXXIII fg., die irischen Verse ebenda S. 265; vgl. Supplementum S. 14. Am Schluss der Handschrift das Fragment aus einer Erklärung eines ***Marcus monachus*** griechisch und lateinisch, vom Schreiber der Handschrift nachgetragen. Ich halte es für fast gewiss, dass Sedulius die Handschrift geschrieben hat. Die Facsimiles Matthaei's reichen nicht aus, dies palaeographisch durch einen Vergleich mit dem Psalter zu begründen; aber den Beweis gibt das *Collectaneum* des Sedulius ***in Pauli epistolas***, welches derselben eigenartigen Uebersetzung[2]) folgt wie *g*; nur ist im Druck jedesfalls Vieles nach der Vulgata abkorrigiert. Auch hat Sedulius bei der Abfassung des Collectaneums, wie er ausdrücklich hervorhebt, einen griechischen Text zur Hand. Ja auf dieses Collectaneum selbst scheint mir der Schreiber einige Male am Rand verwiesen zu haben: fol. 11^v 65^v 85 mit *collectaneum*). Der Name des Sedulius selbst fehlt am Rand, dagegen ist (Bischof) Hartgar erwähnt, ebenso Gunthar (von Köln).

4. Handschrift des Horatius, Augustinus (de dialectica, de rhetorica), lat. Grammatiker, eines Bruchstückes aus Ovidius (Met.), lat. Dioscorides, eines Bruchstückes aus Beda (hist. Angl.) und mittelalterlicher Gedichte in der Berner Stadtbibliothek 363 (Hagen's Catalog Seite 347 fg.). Zwei Seiten in ausgezeichneter Heliogravure bei Chatelain Paléographie des classiques latins pl. LXXVI fg. Hagen und Chatelain verzeichnen die ältere Litteratur; nach ihnen beschrieb die Handschrift mit ihren wert-

---

1 Dass Δ und *g* Theile einer und derselben Handschrift sind, ist sehr oft gesagt, aber nie bewiesen worden und im höchsten Grade unwahrscheinlich.

2 Ich will den charakteristischsten Beleg geben. Galat. 5, 10 hat der Boernerianus (*g*): [illegible], seine lat. Interlinearversion *massam corrumpit vel fermentat*; sämtliche bekannte lateinische Uebersetzungen geben die griechische Variante δολοῖ und zwar mit *corrumpit* wieder, vergl. Rönsch Das Neue Testament Tertullian's S. 671, nur Sedulius im Collectaneum Migne Seite 162 bemerkt zur Stelle: '*Fermentat*', *non ut male in Latinis codicibus* '*corrumpit*'.

Digitized by Google

vollen Marginalien H. Zimmer Glossae Hibernicae S. XXXI und, unabhängig von einander, Gottlieb Wiener Studien IX S. 151 und H. Hagen Verhandlungen der 39. Vers. deutscher Phil. u. Schulm. Leipzig 1888 S. 247, so dass nunmehr wol das wichtigste Material als hervorgezogen gelten darf. Doch wäre eine Revision der gesamten Arbeit sehr wünschenswert. Nicht geleistet ist sie von A. Reuter Hermes XXIV (1889) S. 161, der, ohne es zu wissen, nur Bekanntes vorbringt. Seltsam ist die palaeographische Beurtheilung der Handschrift, die zu denken gibt: sie schwankt vom 8. bis zum 10. Jahrhundert. Die Marginalien führen uns ganz deutlich in den Kreis des Sedulius. Ebendahin weisen, wie Dümmler, unabhängig von dieser Beobachtung, bemerkt hat, die lateinischen Gedichte des Mittelalters, welche in einigen Lücken der Handschrift nachgetragen sind; herausgegeben wurden sie zuletzt von mir Poet. Carol. III 232 flg. Nur hat Dümmler darin geirrt, dass er sie dem Sedulius selbst zuweist. Die vielen Aehnlichkeiten und Uebereinstimmungen mit Versen der Cueser Handschrift der Gedichte des Sedulius erweisen die Bekanntschaft der Berner Gedichte mit diesen oder dem gemeinschaftlichen Original, zugleich aber, dass die Berner Gedichte ein Cento sind, wofür auch das oft wörtliche Plündern anderer Dichter spricht. Auch hat Sedulius nie ein Akrostichon gemacht, und die Metrik ist nicht ganz gleichartig. Die Verse gruppieren sich um den Aufenthalt einiger Iren in Mailand. Ich will gar nicht leugnen, dass Sedulius auch in Italien gewesen ist[1]); und wenn ich richtig vermutet habe, dass er den Codex Boernerianus schrieb, so ist auch er es, der das kühne Wort, freilich in irischer Hülle, zu schreiben wagte:[2]) 'Wandern nach Rom macht grosse Mühe, bringt geringen Nutzen. Den (himmlischen) König, den du zu Hause suchst (vermissest), wenn du ihn nicht mit dir trägst, nicht findest du ihn (dort). Gross ist die Thorheit, gross die Verrücktheit, gross der Sinnenverlust, gross der Wahnsinn: denn es ist sicher (nämlich "Wandern nach Rom") ein in den Tod gehen, ein den Unwillen des Sohnes der Maria auf sich ziehen'. Aber wir haben gesehen, dass neben Sedulius seine Genossen in derselben Richtung, wie er, thätig sind. Und 855, während Sedulius in Lüttich die Stuhlbesteigung Franco's feiert, beklagt ein anderer Ire den Tod des Kaisers und Pabstes in Italien[3]). Es sind also Lüttich und Mailand wol nicht Ausgangs- und Zielpunkt derselben irischen Emigrantengesellschaft, sondern es sind dort zwei irische Kolonien, die in steter Beziehung zu einander leben. Mag doch, wenn wir raten wollen, Blandus oder Benchell der Sedulius von Mailand gewesen sein. Uebrigens aber halte ich die Berner Handschrift nicht für einen getreuen Reflex ihrer Zeit. Sie ist die Abschrift einer oder mehrer älterer irischer Handschriften[4]), und es ist nicht unmöglich, dass alle ihre Marginalien aus der Vorlage stammen. Die

---

1) So geht später der Ire Electus von Lüttich *causa orationis* nach Rom und kehrt nach Lüttich zurück. Neues Archiv XIII 362.

2) Ich citiere wörtlich nach der letzten Uebersetzung von H. Zimmer Preussische Jahrbücher LIX (1887) S. 52.

3) Vgl. oben S. 336.

4) Vgl. Gottlieb a. a. O. S. 155.

Digitized by Google

Gedichte, das ist sicher[1]), wurden mit allen ihren Varianten im Text fortlaufend nach einem älteren Original abgeschrieben. Und die chronologische Abfolge in ihnen bestätigt das: nach der Reihe erwähnen sie Tado Bischof von Mailand 860—868, Sofried Bischof von Piacenza um 852, Kaiser Lothar † 855, Angilbert Bischof von Mailand 824—860, wieder Tado und schliesslich Leofried, über dessen Zeit wir nichts genaueres wissen. Ich habe oben vermutend ausgesprochen, dass die hauptsächlich im Bernensis thätige Schreiberhand dieselbe ist, welche in *Δ* Anfang und Schluss zugefügt hat. Dies führt etwa auf dieselbe Zeit. Ich weiss nicht mehr, wo ich gelesen habe, dass Thompson den Bernensis in das 10. Jahrhundert setzt: vor dem Ausgang des 9. Jahrhunderts ist er nicht geschrieben.

Die in diesen vier Handschriften meist am Rand erwähnten Personennamen ergeben das deutlichste Bild der bestehenden Wechselbeziehungen und der trennenden Unterschiede. Sie verteilen sich folgendermassen auf die einzelnen Handschriften:

Priscianus	Evangelien	Paulus	Horatius
máelpatrik[2])			
don(n)gus[2])	don<gus>[4])	don<gus>[5])	
finguine[2])			
cobthach[2])			
follega[2])			
fergus[2])		fergus[6])	fergus[6])
coirbbre[2])			
maelbrigtae[2])			
máellecán[2])			
ruadri[2])			
Gedicht auf Guntharius[3])		γυνθαρ[7])	
	ΓΟΤΙCΚΑΛΚ, ΓΟddICΚΑΛΚ[8])	ΓΟΔΔΙCΚΑΛΚΟC u. s. w.[9])	goddiscalcus[11])
	ΑΓΑΝΩΝ, ΑΓΑ[8])	ΑΓΑΝΟΝ u. s. w.[10])	agano eps[12])

1 Ich kenne die Handschrift: was Reuter a. a O. S. 165 dagegen sagt, ist Konstruktion.
2 Nigra a. a. O. S. 11
3 Vgl. oben S 347.
4 Vgl. Rettig S XXXVI, der aber Don<atus> deutet.
5 Zimmer Glossae S. XXXIV.
6 Ebenda S XXXV und XXXI.
7 Ebenda S. XXXIV.
8 Rettig S. XXVIII
9 Rettig S. XXVIII, Zimmer S. XXXV.
10 Rettig S. XXVIII, Zimmer S. XXXIV.
11 Hagen S. 256, Gottlieb S. 158.
12 Gottlieb S. 152 fg., Hagen 256, Zimmer XXXII

Digitized by Google

Evangelien	Paulus	Horatius
fedul<ius>[1])	—	fed<ulius>[9])
dub<thach>, *ΔYB*[2])	dub<thacb>[6])	dub<thach>[10])
adal<hard?>, ad[3])		
kat<asach?>[4])		cathasach[10])
kritische Noten verschiedener Art[5])	*kritische Noten verschiedener Art*[5])	*kritische Noten verschiedener Art*[5])
Priscianus kommt hier nicht mehr in Betracht.	cōgan[7])	comgan[11])
	ioh<annes>[7])	iohannes[12])
	hart<garius>[7])	
	hild<vinus>[7])	
	angelberti[7])	
	γιεω, γνεω[7])	*Γιfo*[13])
	μαρ<*κος?*> *Fragm.* marci monachi[8])	
		dungal[14]), cormac[15])
		mac longáin[15])
		mac ciadáin[15]), colgu[15])
		dru<?>[15])
		dif<ergus?>[15])
		adentius eps[16])
		angel<omus> in apostolo[16])
		higmarus[16])
		herminfrid[17])
		nago[18])
		raigmboldus[19])
		rathramnus[20])
		staginulfus[21])
		angelberga regina[22])

1) Rettig S. XXXV. — 2) Ebenda S. XXX. — 3) Ebenda S. XXX von Rettig falsch gelesen und falsch verstanden: *q* ist *quaere*. — 4) Ebenda S. XXXIII; desgl. — 5) Vgl. Rettig S. XLI fg.; Hagen 247 ffg. — 6) Rettig S. XXX, Zimmer S. XXXIV. — 7) Zimmer S. XXXIV. — 8) Siehe oben S. 348 — *μαρ* könnte auch Martianus Capella gedeutet werden, vgl. Rettig S. XXXI. — 9) Hagen S. 255 und 257, Zimmer XXXI. — 10) Zimmer S. XXXII. — 11) Zimmer S. XXXI. — 12) Gottlieb S. 154, Hagen 255, Zimmer XXXI. — 13) Hagen S. 251. — 14) Gottlieb S. 153. — 15) Zimmer S. XXXI, Hagen falsch 254. — 16) Gottlieb S. 153 fg.; Hagen 256. — 17) *hunifrid* Gottlieb S. 154 ist für denselben wol nur verlesen. Die Schrift des Angelomus, wie ich vermute, ist nicht erhalten. — 18) Ebenda S. 158 u. 155; Hagen 257. — 19) Gottlieb S. 154, Zimmer XXXII. — 20) Gottlieb S. 154 fg., Zimmer XXXII, Nigra Revue celtique II 447, Hagen 256 fg. — 21) Gottlieb S. 155, Zimmer XXXII. — 22) Gottlieb S. 158, Zimmer XXXII fg.

Digitized by Google

Was in diesem Zusammenhang die Namen Sedulius, Fergus, Guntharius, Adventius, Hartgar, Hildvin, Gottschalk, Hinkmar, Johannes, Ratramnus besagen, ist für den Leser meiner Abhandlung ohne weiteres klar. Sie führen uns in den gelehrten Kreis der Iren, die wir kennen lernten, verweisen auf die Gönner ihrer Gelehrsamkeit, die selbst wieder Gelehrte waren, und deuten die mächtige Bewegung an, welche die Lehren Gottschalk's damals in den Gemütern entfacht hatten[1]). Nicht anders als Johannes Eriugena, ihren Landsmann, sehen wir unsere fleissigen Freunde bestrebt, überall das in klassischen und profanen Texten zu adnotieren, was gegen Gottschalk wirksam als Argument gebraucht werden könne. Die Bedeutung anderer Namen bleibt uns zunächst verschlossen; doch würde sorgsame Sammlung der Stellen, denen sie beigeschrieben sind, wenigstens zeigen, wessentwegen sie angerufen werden und welche Bedeutung sie für die Schreiber hatten: sei es, dass diese in ihren Büchern sich Rats erholen wollten, sei es, dass sie auf späteres persönliches Zusammentreffen hofften, um mündlich ihre Aporieen mit jenen verhandeln zu können. Rettig und Hagen haben mit Erfolg eine derartige Erklärung versucht. Für den Bernensis, den wichtigsten Zeugen, kann das Gewünschte freilich nur der leisten, der die Handschrift vor sich hat. Der Bernensis 363 ist überhaupt so überaus und in jeder Beziehung wichtig, dass man sich gern der Hoffnung hingeben möchte: eine gelehrte Körperschaft wolle seine vollständige Wiedergabe im Lichtdruck veranlassen und dadurch ebenso der Verallgemeinerung als der Erhaltung dieses kostbaren Schatzes einen Dienst leisten.

Zu einzelnen Namen habe ich noch Folgendes zu bemerken: Aganon kann der Bischof von Bergamo (837—867) sein, dessen schriftstellerische Thätigkeit bekannt ist. Gunthar konnte die Iren mit ihm befreundet haben. Rettig behauptet, sein Name in *J* sei überall, wo er vorkommt, erst später nachgetragen worden. Es wäre nicht unmöglich, dass *J* eine Zeit lang sich in Italien, etwa in Mailand befand.

Dubthach ist vielleicht der Ire, den wir als Schreiber des Leydener Priscian aus dem Jahr 838 kannten[2]) und der jetzt in dem interessanten Schreiben Suadbar's über Kryptographie, das Heiberg jüngst aus einer Bamberger Handschrift herausgab[3]), als am Hofe König Mermin's von Wales († 844) verweilend erscheint. Von hier aus hat er die irischen Gelehrten zum Kampf um die Palme der Gelehrsamkeit herausgefordert. Suadbar antwortet: er und seine Genossen, Caunchobrach, Fergus und Dominnach, alles Schüler des Iren Colgu, hätten das Problem gelöst. Das dreifache Zusammentreffen der Namen Colgu, Fergus, Dubthach mit Namen unserer Handschriften legt eine Kombination nahe, und S. 343 ist bereits vermutet worden, dass auch Sedulius mit dem Nachfolger Mermin's, König Ruadri, der gleichfalls in einer unserer Handschriften erscheint, in Verbindung stand.

1) Vgl. oben S. 340.
2) Zimmer S. XXII; vgl. Zeitschr. für deutsches Altert. XIX (1876) 147.
3) Overs. over d. K. D. Vidensk. Selsk. Forh. 1889 S. 198 ffg.

Digitized by Google

Dass mit Angelberga die Gemahlin Ludwig's II. gemeint sei, hat man längst erkannt. Auch dies Zeugnis verweist nach Italien. Ich führe es noch einmal an, weil derselbe Name Engelberga auf fol. 75v der Juvencus-Handschrift 304 des Corpus Christi College in Cambridge saec. VII auf den Rand, wie Marold[1]) sagt, *litteris anglosax.* nachgetragen steht. Es sind wol irische Buchstaben, und die Cambridger Handschrift ist auch einmal durch die Hände unserer irischen Freunde gegangen.

Auch darf wenigstens vermutungsweise ausgesprochen werden, dass der Marcus monachus in *g* eins ist sowol mit dem von Sedulius gefeierten Iren Marcus als mit dem irischen 'Bischof' Marcus, der ganz kurze Zeit nach Sedulius auf den Kontinent kommt, sich in SGallen mit seinem Neffen Moengal sesshaft macht und von so grosser Bedeutung für die Entwickelung dieses Klosters wird[2]).

Wattenbach hat die Vermutung ausgesprochen, dass die Iren — und zwar Sedulius und seine Freunde — auf der Fahrt von Lüttich nach Mailand in Salzburg Aufenthalt nahmen, da um die Mitte des 9. Jahrhunderts auch von dorther von Iren gefertigte, freilich viel unbeholfenere Gedichte sich vernehmen lassen[3]). Wir haben oben auf den Zusammenhang des jüngeren Dungal, der einen Salzburger Freund hat, mit Sedulius hingewiesen[4]); und die Vermutung Wattenbach's scheint uns gerechtfertigt, wenn sie auch weiter sich nicht begründen lässt. Aber auch ohne diesen Zug wäre das gelehrte Stillleben, in das uns die vier irischen Handschriften Einblick gaben, bedeutend genug. Doch muss ich es mir für heute versagen, den Leser zu noch eingehenderer Betrachtung aufzufordern. Wann aber der Tag gekommen ist, eine Geschichte der Philologie im Mittelalter zu schreiben, dann wird, wer sie zu schreiben wagt, indem er das Andenken dieser zwar bettelarmen und doch in ihrer Zeit so reichen Emigranten segnet, noch einmal vor diesem Schauspiel dankbar verweilen.

3. Kenntnis des Griechischen bei den Iren zur Zeit Karl's des Kahlen.

Was es zu jener Zeit im Occident heisst: das Neue Testament griechisch nicht nur haben lesen, sondern auch schreiben, nicht nur haben schreiben, sondern auch haben verstehen zu können, wird nur der richtig beurteilen, der da weiss, dass die Leute, die das damals konnten, an den Fingern einer Hand zu zählen sind.

Noch bleibt der grosse Name Athen und Homer auch für diese Epigonen, noch übt er einen gewissen romantischen Reiz; aber sein Inhalt hat sich verflüchtigt. Der Dichter Angilbert, den seine Genossen den Homerus nannten, hat keinen griechischen Buchstaben zu malen vermocht, und in der kaiserlichen Pfalz, die man beginnt, mit Athen zu vergleichen[5]), hat man Griechisch nur etwan getrieben, um sich mit dem

1) Juvenc. S. VIII.

2) Meyer von Knonau zu den Casus SGalli S. 9.

3) Deutschlands Geschichtsquellen[5] I 274.

4) Vgl. oben S. 336 und S. 349.

5) Die Stellen Alchvine's u. Notker's zuletzt bei Friedrich zu Döllinger's Pabstfabeln[2] S. 52.

Digitized by Google

oströmischen Kaiser zu verständigen. Aber die alten griechischen Flicken, die man aus Glossarien und Commentaren trennte, um sein Buch damit zu zieren, und die wir heute verwünschen, waren der Pupur des damaligen Dichtergewandes und sind in ihrer Hässlichkeit doch rührend. So rührend wie der Klosterschüler Purchard, der zur Hadawiga fleht:

Esse velim Grecus, cum sim vix, domna, Latinus.

Was in Frankreich von Resten einstiger griechischer Kultur die Völkerwanderung standhaft überdauert hatte[1]), ist längst zur Ruhe bestattet. In dem und jenem Kloster lebt ein griechischer Mönch. Gelehrte Fragen ergehen an ihn und noch nach Jahren preist man sich glücklich, eine Auskunft aus so eingeweihtem Mund erhalten zu haben[2]). Da beginnt es unter der Regierung Karl's des Kahlen sich zu regen: die Krämer der Weisheit kommen, die irischen Philosophen. Zwar haben sie im Frankenreiche nie ganz gefehlt, aber jetzt kommen sie in Schaaren und werden eine geistige Macht. Frau Griechenland, wie ein Zeitgenosse sagt[3]), wird klagend darob von frischen Stacheln des Neides geplagt, weil ihre Privilegien auf dein Reich, o Karl, übergehen. Man glaubt, sie klagt, weil die Griechen in Karl's Reich ziehen. Der Schriftsteller meint aber vor allem auch die Iren, die für die damalige Zeit das Griechentum vertreten. Sie lesen und schreiben griechisch, sie können es übersetzen, ja bisweilen unterstehen sie sich, griechische Verse zu machen. Wer in den Tagen Karl's des Kahlen Griechisch auf dem Kontinent kann, ist ein Ire, oder zuversichtlich: es ist ihm die Kenntnis durch einen Iren vermittelt worden, oder das Gerücht, das ihn mit diesem Ruhm umgibt, ist Schwindel. Den ganzen Fortschritt kennzeichnet es, dass das Exemplar des Dionysius Areopagites, das einst Pabst Paul I. an König Pippin geschenkt hat, erst jetzt der Ire Johannes verstehen und Karl dem Kahlen übersetzen kann.

Wir wollen hier nicht untersuchen, wie es kam, dass die Iren die griechische Sprache zwar nicht beherrschten, aber doch leidlich handhabten. Das ist eine Frage, auf welche die zureichende Antwort nur mit der Beantwortung auch einer kunstgeschichtlichen Frage gegeben werden kann. Aber wie erhielt sich diese Kenntnis

1) Bonnet Le latin de Gregoire de Tours S. 53, vergleiche d'Arbois de Jubainville Introduction I 379.

2) Der *Eufemius Graecus* bei Christian von Stavelot Dümmler Sitzungsberichte der kgl. preuss. Ak. 1890 S. 6. Der *Graecus quidam* bei Lupus von Ferrières Traube Poet. Carol. III S. 72 Anm. 1.

3) Die bekannte Stelle Heiric's von Auxerre lautet nach der besten Pariser Handschrift, die mein verehrter Freund Harster verglichen hat, so: *Luget hoc Grecia novis invidiae aculeis lacessita', quam sui quondam incolae iam dudum cum Asianis opibus aspernantur, vestra potius magnanimitate delectati, studiis allecti, liberalitate confisi. dolet inquam se olim singulariter mirabilem ac mirabiliter singularem a suis destitui, dolet certe sua illa privilegia quod numquam hactenus verita est ad climata nostra transferri. quid Hiberniam memorem contempto pelagi discrimine paene totam cum grege philosophorum ad littora nostra migrantem. quorum* ⟨quo ich⟩ *quisque peritior est ultro sibi indicit exilium, ut Salomoni sapientissimo famuletur ad votum.*

Digitized by Google

damals, wie wurde sie gepflegt, welches waren die Hilfsmittel der Iren beim Lernen und Lehren?

1. Schon oben haben wir gesehen, dass Sedulius sich wahrscheinlich mit den Uebungsstücken des sogenannten Dositheus abgegeben hat. Dies war ein praktisches Hilfsmittel ersten Ranges, und ich denke mir, dass es auf uns überhaupt nur dadurch gekommen ist, dass die Iren sich seiner bedienten.

2. Des Macrobius' Buch 'De differentiis et societatibus Graeci Latinique verbi' ist uns überliefert hauptsächlich durch die Excerpte, die ein gewisser Johannes daraus genommen hatte. Immer hat man vermutet, dass dies Johannes Eriugena müsse gewesen sein[1]). Der endgiltige Beweis wird dadurch geliefert, dass ein Theil der Excerpte in der Laoner Handschrift 444 steht, in einer Handschrift also, die durchwegs geschrieben ist von dem Iren Martin, der, wenn nicht als Freund des Johannes, doch als der Verwalter seiner geistigen Habe zu bezeichnen ist. Er hat die Gedichte des Johannes gesammelt, die griechischen Wörter aus ihnen gezogen und kommentiert und diese Arbeit gleichfalls der Laoner Handschrift einverleibt. Martin war Lehrer in Laon und starb dort 875[2]). Wir haben oben[3]) gesehen, dass auch Sedulius in seinem Commentariolum zum Eutyches das Buch des Macrobius kennt: es bliebe noch zu untersuchen, ob nur den Auszug des Johannes oder das vollständigere Original desselben. Aber die Thatsache bleibt bestehen: auch die vergleichende Formenlehre des Macrobius ging durch die Hände der Iren.

3. Wie sich die Iren die älteren Glossarwerke für ihre Zwecke aneigneten, zeigt neben der Laoner Handschrift das von M. Petschenig aus einer Handschrift von SPaul in Kärnthen herausgegebene griechisch-lateinische Glossar, das ein Ire im 8.(?) Jahrhundert geschrieben hat[4]). Den Zusammenhang desselben mit den Glossae des 'Servius' hat G. Goetz nachgewiesen[5]). Früh verquickten sich mit derartigen Glossaren Deklinationsparadigmata.

4. Vorhandene Interlinearversionen griechischer Stücke in lateinischen Schriftstellern oder ganzer griechischer Schriftstücke erweiterten die Kenntnis der Sprache und regten ihrerseits zu gleichartiger selbständiger Arbeit an. Die lateinischen Interlinearversionen der Graeca des Priscian[6]) und des Lactantius[7]) seien die Beispiele. Ich wage hier auch die Behauptung, dass, wo Graeca in lateinischen Schriftstellern sich erhalten haben, dies auf irischen Einfluss zurückzuführen ist. Die griechischen Buch-

1) Zuletzt der letzte Herausgeber Keil Grammatici Latini V 595 ffg.
2) SS. XV 2 S. 1294 und unten S. 362.
3) Vgl. S. 340.
4) Wiener Studien V (1883) S. 159 ffg.; vgl. Zimmer S. XXXVIII.
5) Corpus Glossarior. II S. XXXVII und XXVI.
6) Vgl. die Handschrift aus Laon bei Miller S. 118 ffg. und L. Müller Fleckeisen 1867 S. 506.
7) Oben S. 345.

Digitized by Google

staben, in denen solche Stücke geschrieben sind, geben sich als die Ueberreste der griechischen Unciale der Iren. In diesem Zusammenhang wird es für mich wichtig, dass die beste Handschrift des Rhetor Seneca, die Brüsseler 9581—9595 (B) zwar nicht ein Glied der zusammengehörigen Serie der Cueser Handschriften ist[1]), aber gleichfalls von Nicolaus von Cusa erworben und dem von ihm gestifteten Hospital geschenkt wurde. So mag sie doch schliesslich auch denselben Ursprung haben, wie der Codex der Excerpte und der Gedichte des Sedulius. Und wir dürfen denken, dass wir es einem Iren in Lüttich zu danken haben, dass nicht gerade überall die Handschriften jetzt versagen, wo uns der liebenswürdige alte Herr durch ein *hanc belle dixit sententiam* erst neugierig macht und die unliebenswürdige Ueberlieferung dann so häufig mit einem 'Graeca sunt, non describuntur' darauf antwortet.

Anmerkungen zu Sedulius Scottus.

1. Homonyme.

Zu S. 338.

Ein Sedulius z. B. ist mit einem Fulcharius als Schreiber einer Handschrift der Grammatik des Cruindmelus bekannt; vgl. die Schreiberverse bei Dümmler Poetae Carol. II 681. Weder kann dieser Schreiber Fulcharius als Verfasser der Ars, wie Herr Huemer will, angenommen werden, noch darf man mit ihm die *filiolae* aus dem etwas freien Schlussseufzer der Schreiber herauskonjicieren. — Die Akten des Römischen Concils von 721 unterschrieben *Sedulius episcopus Britanniae de genere Scottorum* und *Fergustus episcopus Scottiae Pictus* (vergl. Haddan and Stubbs Councils II Seite 7 und 116). Auf Grund dieser Unterschrift hat Th. Dempster († 1625) in seiner Historia eccl. gentis Scottorum (vergl. Ussher Antiq.[2] S. 408) für die beiden Bischöfe Titel von Schriften zurechtgefälscht. Ich hätte ihn als Ausschreiber des Baleus Karolingische Dichtungen S. 42 erwähnen sollen.

2. Handschriften der Werke des Sedulius.

Zu S. 340 flg.

a) Collectaneum in epistolas Pauli.

Von Handschriften weist mir Dümmler nach 1) Rheinauer vgl. Haenel 735, 22 s. X. 2) Fulder vgl. Archiv VIII 625 s. XI. 3) Bamberger vgl. Jäck I 137 s. XII. Der Brief Alchvines in der Fulder ist öfters einzeln überliefert; ausser in den von Jaffé Mon. Alc. S. 403 verzeichneten Hss. steht er auch im Casanatensis s. IX vgl. Reifferscheid Bibl. patr. I 173. — Einfluss dieser Schrift auf die folgende exegetische Litteratur scheint A. Resch anzunehmen 'Agrapha' Harnack's Texte und Untersuchungen V 4 S. 422.

---

1) Oben S. 341.

Digitized by Google

b) Collectaneum in Mattheum.

Eine Handschrift war im Jesuitenkolleg von Clermont, dort benutzten sie Labbe und Sirmond vgl. Engelbrecht Studien über die Schriften des Bischofs von Reii Faustus Wien 1889 S. 32, dann kam sie an Meermann als 426 vgl. seinen Katalog II 65, von Meermann an Sir Thomas Phillipps als 1660; jetzt in Berlin? Eine Wiener Handschrift s. X vgl. Denis Codd. mscr. Ia 294, auf die mich Dümmler verweist.

c) Erklärung zum Brief des Hieronymus u. s. w. Calliopius.

Handschrift Vatic.-Palat. 242 s. XI aus Frankenthal (Katalog S. 59), die die Erklärungen der auf die Evangelien bezüglichen Stücke in der oben S. 340 befolgten Reihe hat. Die Argumente (des Hieronymus? vgl. Wordsworth a. a. O. 15) stehen nicht in der Handschrift. Die einzelnen Stücke, getrennt, kommen auch in anderen Handschriften vor. Im Palat. geht ohne Ueberschrift voraus *Liber generationis Moyses librum generacionis caeli et terrae* fol. 1v—8 und *Quamuis capitulorum numerus in fronte* fol. 9, beides könnten Excerpte des Sedulius sein, das erste aus dem Onomasticum des Hieronymus. Doch kann die Stücke ebensogut der ein- und nachgetragen haben, welcher die Sammlungen des Sedulius sich zu Unterrichtszwecken zurecht machte. Denn als das 'Heft' eines Lehrers präsentiert sich dieser erste Theil der Handschrift, die hier mit Nachträgen, Erklärungen und ahd. Glossen (hg. von Bartsch Altd. Hss. der Heidelberger Bibl. S. 184f.) bedeckt ist. — Aus dem folgenden Theil des Palat., der späterer Zeit angehört, hebe ich die parodistische, einem Terenzexemplar nachgebildete Subscriptio unter der Satire auf Urban II. hervor: *ego calliopius recensui* fol. 73.

d) Commentariolum in artem Euticii.

Eine von Hagen nicht benutzte Handschrift, die schon Ussher Antiq.[2] S. 108 erwähnt, besprochen von Thurot Revue celtique I 264. Eine der Hagen'schen wird die sein, aus der Ebel in Zeuss Grammatica Celtica[2] XLII Mittheilung macht; vgl. Zimmer Glossae Hibern. S. 228. Stand die irische Glosse *olligeondi* (Hagen 2, 3; nach Zimmer = *amplificatio de eo*) ursprünglich im Text, so dürfte Sedulius die Schrift noch in Irland verfasst haben, wofür auch *rogatu fratrum* (Hagen 1, 8) spricht. Das dieser Glosse folgende *galathos cum regulo* bedarf noch der Aufklärung. — Handschriften des Eutyches selbst, von irischer Hand und mit irischen Glossen, wenigstens die erste, sind zwei bekannt: die Wiener bei Zimmer a. a. O. und Keil Gramm. lat. V. 442 und die Pariser, die ich nur aus Schultze's Verzeichnis N. 45 kenne (Centralblatt für Bibliothekswesen 1889 S. 291).

e) Commentar zum Priscian.

Eine Handschrift in Leiden erwähnt L. Müller Rhein. Mus. XX 359. Ueber das Verhältnis der irischen Grammatik zu Priscian bedarf es nach den Veröffentlichungen von Hertz, Nigra und Ascoli keines Wortes mehr. Zuletzt darüber Klotz Römische Metrik 563f.

f) Commentar zum Donat.

Hs. Tours Bibl. de ville n. 416 (s. XI/XIV) Thurot Rev. celt. I 264. — Ein Commentar zur Ars maior des Donat bleibt zweifelhaft, vgl. L. Müller a. a. O.

g) De regimine principum.

Die Handschrift Mai's ist gewiss dieselbe, die Goldast benutzte, vgl. oben S. 340; die Handschrift Freher's gewiss die jetzt Bremer, welche Dümmler Neues Archiv III 187 bekannt macht; sie enthält die auch von Freher herausgegebene Metzer Bischofsliste des Paulus. — Es bleibt noch zu untersuchen, welchen Einfluss die Schrift des Sedulius auf die späteren Fürstenspiegel, die gleichfalls häufig *De regimine principum* überschrieben sind, ausgeübt hat.

Digitized by Google

h) Brüsseler Handschrift 10615—729 (Cusanus der Gedichte des Sedulius).

Gedichte Sedul's nach einem Original aus Lüttich. Die in der Brüsseler Hs. erhaltenen Gedichte eines Theodericus (wie der versificirte Solin) könnten Abt Theodericus von Lobbes zum Verfasser haben. Vergl. über ihn Stallaert et v. d. Haeghen De l'instruction publique au moyen âge Brüssel 1850 S. 62 ffg. Ihre Verstechnik ist dieser Zeit entsprechend.

Fremde Bestandtheile in den Gedichten des Sedulius. Wenn G. B. de Rossi in den Inscript. Christ. II 1 S. 282 sagt, dass in der Sammlung der Sedulischen Gedichte vieles stände, was nicht von Sedulius sei, so könnte das nach der ungeschickten Compilation von Bellesheim Geschichte der kathol. Kirche in Irland Mainz 1890 I 288 mit Bezug auf meine Ausgabe gesagt erscheinen. Es bezieht sich aber auf die Sammlung in der Handschrift selbst. Und ich glaube alles kenntlich gemacht zu haben, was entweder dem Sedulius in ihr nicht gehört oder nicht gehören könnte. Weder habe ich, wie Dümmler, die Gedichte der römischen Inschriftensammlung (S. 226), noch wie Pirenne, die Excerpte aus Paulinus Nolanus (S. 232) als Gedichte des Sedulius herausgegeben.

Nachträge zum Inhalt der Handschrift. Nach mir haben sich noch die Bollandisten Catalogus codd. hagiographicorum bibliothecae Bruxell. I 2 Brüssel 1889 S. 394 ffg. mit der Handschrift beschäftigt. Meiner Beschreibung Poet. Carol. III S. 152 fg. habe ich folgendes nachzutragen. Zum Sermo Nili monachi fol. 11 vgl. Traube Wölfflin's Archiv VI 167. Zu fol. 71 *Hactenus ex vetito* vgl. Mone Anzeiger für Kunde der teutschen Vorzeit VIII (1839) S. 597. Zu fol. 76 Notker: Traube Zeitschrift für deutsches Altertum XXXII 388 und Piper Zeitschrift für deutsche Philologie XXII 277, der aber die Poet. Carol. hätte nachschlagen sollen; übrigens gehört 74 u. 75 zwar als Binio zusammen, aber 75 hat andere Schrift und anderes Pergament. Zu fol. 194: das Gedicht *Linea Christe tuos prima est quae continet annos* gab heraus Burmann Anthol. lat. II S. 378, Hug Rhein. Museum XVII 612, Jaffé Monum. Corbeiensia S. 29, vergl. Riese Anthol. lat. II S. XX und Loewe-Hartel Bibliotheca patrum Lat. Hispan. I 316; die Verse sind nicht leoninisch und die älteste Handschrift ist 9/10. Jhd. Zu fol. 99: die Collation Bursian's ist in unserer Bibliothek, vgl. Kauffmann De Hygini memoria Breslau 1888. Zu fol. 204: vgl. W. Meyer Die Berliner Centones . . des Dracontius Sitzungsberichte der kgl. preuss. Akad. 1890 S. 257 ffg.

Die Ausgabe des Winricus (fol. 173) von F. X. Kraus in Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande L (1871) 233 ffg. hatte ich schon früher erwähnt. Ich will aber doch nachtragen, dass sie gänzlich unbrauchbar ist. Mit einer Scheingenauigkeit im Wiedergeben der Abkürzungen, die Epigraphiker manchmal zum Schaden der Sache auf Angaben aus Handschriften übertragen, wo Genauigkeit in diesen Dingen Sinn nur bei handschriftlichen Copien von Inschriftentexten hat, verbindet sich hier eine staunenswerte Ignoranz in der Palaeographie. Aus meinen Stichproben hebe ich nur Einzelnes aus: die Abkürzungen von *quid quod qua quo* werden fast regelmässig falsch aufgelöst, desgleichen wird für *nisi* häufig gelesen *ni*, v. 20 *lacus* für *lacus*, 29 *iure* für *scire*, 96 *in* für *sunt*, 121 *platrix* für *populatrix*, 137 *cartis* für *castris*, 352 *pecora* für *peiora*, 356 *tali* für *toti*, 360 *spes* für *species*, 364 *praeparare* für *properare*, 373 *si* für *sed*, 379 *patria* für *passo*, 382 *famiferam* für *fumiferam*, 388 *temperare* für *temptare*. Die Hieroglyphe v. 147 bei Kraus ist nichts als *transuersa*; v. 63 schreibt Kraus:

'ex qua diversum fuerit secum noscere bellum'

und in der Anmerkung: '*secum* in marg. cod. Im Text scheint *sicut* gestanden zu haben'. Was hat die Handschrift?

ex qua diuersum fuerit fas noscere bellum

und marginal zum letzten Wort *uel sexum*. Und das alles sind nur ziemlich blind von mir herausgegriffene Proben. Dass es mit der kritischen Beurtheilung des so mangelhaft Gelesenen nicht besser steht, brauche ich wol nicht eigens zu sagen.

Digitized by Google

i) Psalterium der Arsenalbibliothek in Paris.

Beschrieben wurde es zuerst von Montfaucon Palaeographia Graeca vgl. Index S. 547 s. v. Sedulius; ihm folgten die späteren Palaeographien, bis H. Omont in den Mélanges Graux Seite 313 unter 8 eine neue Beschreibung und eine vorzügliche Heliogravüre gab. Dann hat Brandt die Handschrift zum Lactantius verwertet, vgl. seine Einleitung S. CIV ffg. Ich verdanke ausserdem einige Notizen der grossen Güte Leopold Delisle's.

3. Abkürzung von Eigennamen.

Zu S. 342.

Die vorausgesetzte Abkürzung des Namens durch den Anfangsbuchstaben ist für die karolingische Zeit nicht ganz selten, z. B. *HL. Rex* für König Ludwig im clm. 14743 bei K. Foltz Geschichte der Salzburger Bibliotheken; *HL.* für *Hludovicus* im Sirmond'schen Codex der Revelationes des Audradus bei Du Chesne SS. II 391 (vgl. unten), wo die Neueren falsch *Hlotharius* auflösen, *D̄. K̄. Ḡ. seruorum dei extimus* in der Ueberschrift der von Manitius herausgegebenen geographischen Compilation, wo Dümmler *Domno Karolo* erkannt hat, *Ḡ* (oder *Ō*) noch nicht aufgeklärt ist; anderes im Parisinus der Briefe des Lupus u. s. w. Zu trennen davon ist der Gebrauch in Formeln, die Eigennamen durch N oder ill zu ersetzen, oder die Buchstaben ausser dem ersten und etwa der Endung zu radieren, wie es z. B. im Sangallensis 869 vorkommt. Ich führe gerade diese Handschrift an, um zwei Verse zu besprechen, die dadurch unverständlich geworden sind. Bei Dümmler Poet. Carol. II S. 403 c. LX v. 4 steht nach dem Sangallensis

Pectore sub fido deuotus nuntiat N.

Dümmler vermutet *Strabo*, was ein metrischer Fehler wäre; am Rand hat die Handschrift *notho*, was wol in *N = Otho* aufzulösen ist. Ebenda S. 309 c. LI v. 13 hat dieselbe Handschrift:

Abbas quod transmisit laude colendus.

Der Name ist radiert. Mabillon vermutete *Grimald*, aber das wäre gegen die Leoninitas; vielleicht stand *Strabus* da. — Eine andersartige Verdunkelung eines Eigennamens führe ich aus Modoin's Gedicht an Theodulf an. Bei Dümmler Poet. Carol. I S. 572 v. 119 ist gedruckt:

Idcirco h u n c nostrum missum dereximus ad te:
Quaecumque, ut mandas, ille mihi referet.

Die nicht interpolierte Handschrift hat aber *h u c nostrum*, und das ist richtig: der Bote hiess *H u c*.

4. Ludwig II. siegt 848 über die Saracenen.

Zu S. 342.

Dümmler setzt Gesch. des Ostfr. R.[2] I 307 die Saracenenschlacht in das Jahr 848, Mühlbacher Reg. S. 430 in das Jahr 852. Ich kann Dümmler's Annahme durch einen neuen Beweis stützen. — Auch Mühlbacher nimmt nach den Quellen an, dass Ludwig, von Bassacius Abt von Montecassino gerufen, nach Italien zieht. Kurze Zeit darauf stirbt Bassacius (Chronic. Casinens. c. 12 bei Bethmann-Waitz SS. hist. Langob. 474 33). Wenn man das Todesjahr des Bassacius kennt, hat man einen Anhalt zur Lösung der chronologischen Aporie. Im Allgemeinen erschliesst man es aus der Zeit der Abtschaft seines Nachfolgers, des Berthari von Montecassino. Diese scheint durch das Zeugnis des Leo von Ostia (SS. VII 577; 601; 610) festzuliegen, 856—883. Aber diese Zahlen sind von Leo nur aus eben unserem Cap 12 der Chronic. Casin. erschlossen und zwar falsch, indem er annahm: Ludwig sei erst nach dem Tod des Vaters (855) nach Italien gekommen. Auch das Todesjahr des Berthari beruht auf Leo's Konjektur, das aber kommt hier nicht in Betracht; ebensowenig das Zeugnis des Catalog. Abbat. Casin. (bei Bethmann-Waitz

Digitized by Google

S. 489 21) über Berthari's Abtschaft, das nicht primär ist und jedesfalls auf einen Fehler zurückzuführen ist, vielleicht nur auf einen des Druckers. Es lässt sich nun aber nachweisen, dass Berthari 848/49 Abt wurde. Deshalb muss Bassacius vorher gestorben sein, und Ludwig ist also nicht nach dieser Zeit nach Italien gekommen; wol aber vereint es sich mit dem Wortlaut der Chron. Casin., dass er um diese Zeit gekommen ist. Es ist nicht zu bezweifeln, dass die Chronic. Casin. 867 in einem Zug verfasst ist (vgl. Bethmann-Waitz S. 467 und Biblioth. Casin. IV, 17 ffg.). Dann aber ist nicht abzusehen, weshalb das letzte Kapitel, das sich als Rekapitulation gibt, mit den folgenden synchronistischen Tabellen aus späterer Zeit sein soll. Man hat diese auch bis jetzt, indem man es annahm, nicht verstehen können. Die letzte Zahl, welche die Tabellen für den Abt von Montecassino anführen, ist Jahr 19 des Abts Berthari. Dies muss entsprechen dem Jahre der Abfassung der Chronik 867. Dann erhalten wir für den letzten Synchronismus folgende chronologische Auflösung:

	Hludowicus imp.	*Berthari abbas.*
848—49		I
849—50		II
850—51		III
851—52		IV
852—53		V
853—54		VI
854—55		VII
855—56		VIII
856—57	I	IX
857—58	II	X
858—59	III	XI
859—60	IV	XII
860—61	V	XIII
861—62	VI	XIV
862—63		XV
863—64		XVI
864—65		XVI[I]
865—66		XVII[I]
866—67		XVIII[I]

Der Chronikenschreiber hat die Jahre Ludwig's vom Tode seines Vaters (Sept. 855) an gerechnet. Die auf VI folgenden Jahreszahlen für den Kaiser sind in der Handschrift aus Raummangel weggeblieben.

5. Eriugena.

Zu S. 345.

Gewöhnlich nennt er sich und wird genannt *Johannes*, bisweilen findet sich der Beiname *Scottus* oder *Scottigena*. Denn die Iren halten darauf, ihre Nationalitätsbezeichnung hinter den Namen zu setzen oder sich schlechtweg als *der Ire* zu benennen (*Sedulius Scottus*, *Hibernicus exul*, *Martinus Hiberniensis exul*; im Metrum meist *Scottigena*, zu welcher Art Bildung die Iren neigen vgl. W. Stokes Irish Glosses Dublin 1860 S. 11). Nur vor der Uebersetzung des Dionysius Areopagites scheint sich Johannes als *Eriugena* zu bezeichnen. Die ältesten Handschriften sollen nach Floss S. XIX *Ierugena* haben: aber der Bernensis 19 IX/X. Jahrhundert, die älteste, die ich kenne, hat *Eriugena* und ist älter als die Handschriften bei Floss, von denen auch einige diese Form aufweisen. *Eriugena* ist gleich *Scottigena*; es ist eine hibride Bildung. *Eriu* heisst auf Irisch

Digitized by Google

Irland. Indem sich Johannes der Bildungen *Troiugena*, *Graiugena* erinnerte, schuf er sich *Eriugena* statt *Hibernigena*, irisch *Eirindach*.

6. Moengal-Marcellus von SGallen.

Zu S. 353.

Es ist ein Versehen in der schönen Arbeit von H. Zimmer Keltische Beiträge Zeitschr. für deutsches Alterthum XXXV (1891) S. 113, wenn er die Notizen der vier Meister zu 811 und 869 auf Moengal, den Neffen des Marcus, bezieht. An zweiter Stelle heisst es dort ausdrücklich: *Maongal ailithir abb. Bendchair*, was auf den Lehrer der Klosterschule von SGallen, der in SGallen selbst starb, nicht gehen kann.

7. Griechisch im Mittelalter.

Zu S. 353 flg.

Ich gebe eine Sammlung der ziemlich zerstreuten, übrigens sehr ungleichwertigen Litteratur. Zuerst hat die griechische Palaeographie die Forschung aufgenommen: Montfaucon Palaeographia Graeca Paris 1708, ihm folgten die Neueren Wattenbach, Gardthausen, Thompson. 1848 wurde vom französischen Institut preisgekrönt E. Renan Sur l'étude de la langue grecque au moyen âge, die Schrift wurde leider nicht gedruckt, vgl. d'Arbois de Jubainville I 381 Anm. 3. Ozanam Études germaniques II Paris 1849. F. Cramer Dissertationis de Graecis medii aevi studiis I. II Sundiae 1849 u. 1853. E. Dümmler St. Gallische Denkmäler aus der karolingischen Zeit Zürich 1859 (Mittheilungen der Antiquarischen Gesellschaft XII 6), derselbe Geschichte des Ostfr. Reiches[2] III 660 und in den Sitzungsberichten der kgl. preuss. Akademie 1890 Seite 940. Hauréau Singularités Paris 1861. F. A. Eckstein Analecten zur Geschichte der Paedagogik Halle 1861. E. Egger L'hellénisme en France I Paris 1869. Bursian in seinen Jahresberichten I (1873) S. 13; derselbe Geschichte d. classischen Philologie 1883 S. 28. A. Firmin-Didot Alde Manuce Paris 1875. Meyer von Knonau in seiner Ausgabe der Casus S. Galli St. Gallen 1877. Gidel Nouvelles études sur la littérature grecque moderne Paris 1878. E. Miller Glossaire grec-latin de la bibliothèque de Laon (cod. 444) Notices et extraits XXIX 2 1880. H. d'Arbois de Jubainville Introduction à l'étude de la littérature celtique I Paris 1883. K. Krumbacher Rheinisches Museum XXXIX (1884) 353. F. A. Specht Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland Stuttgart 1885. A. Tougard L'hellénisme dans les écrivains du moyen-âge Rouen 1886. Diese Schriften, zusammen mit dem, was sie gelegentlich citieren, machen wol eine ziemlich vollständige Uebersicht über die vorhandene Litteratur aus. Trotz Allem ist das interessante Thema längst noch nicht erschöpft. Es wird im Allgemeinen noch viel zu viel auf mittelalterliche Zeugnisse gegeben, wenn sie von irgend Jemand behaupten: er habe Griechisch gekonnt. Auszugehen ist, wozu oben der Versuch gemacht wird, von den damals zur Erlernung der Sprache vorhanden gewesenen Hilfsmitteln. — Nach Dümmler's, des genauesten Kenners dieser Zeit, Urtheil, haben von Nicht-Iren damals nur Heiric, Christian von Stavelot und Walahfrid Griechisch gekonnt. Für Christian ist ein reinliches Urtheil erst möglich, wenn die Interpolationen der früheren Herausgeber beseitigt sind. Bei Walahfrid hat der neueste Herausgeber A. Knoepfler in dem Liber de exordiis et incrementis etc. (Monachii 1890), dessen Cap. VII (S. 18) für unsere Frage in Betracht kommt, wieder die Graeca ad amussim optimorum scriptorum wortlos abkorrigiert. Hier hätte der Herausgeber, der in der Einleitung doch so gut die Forschungen Dümmler's zu benutzen wusste, sich mehr an die Principien halten sollen, denen derselbe Dümmler bei der Ausgabe des betreffenden Capitels Zeitschr. für deutsches Alterthum XXV (1881) Seite 99 gefolgt ist. Cap. VI (S. 17) ist Walahfrid's *Graece enim camyron currum dicitur* natürlich nicht mit Knoepfler durch *χαμός = καμπύλος* zu erklären, sondern es liegt von Walahfrid misverstandenes lateinisches *camurum* zu Grunde. Ueber Heiric siehe die folgende Abhandlung.

Digitized by Google

8. Der cod. 444 der Bibliothèque publique von Laon. Die Iren Martin und Johannes. Die beiden Hincmar.

Zu S. 355.

Dass der Laudunensis 444 in seinem ganzen Umfang der Hand des 'Hellenisten' Martinus verdankt wird, ist zuletzt im Album paléographique zu der Heliogravure zweier Seiten der Handschrift hervorgehoben worden. Da wir in unserem Zusammenhang, um den irischen Ursprung der Handschrift und ihres Schreibers zu beglaubigen, nicht einfach die griechische Schrift der Handschrift und ihren griechischen Inhalt anführen dürfen, so ist hier auf Folgendes hinzuweisen, was zum Theil schon Holder-Egger zu SS. XV 2 S. 1294 fg. glücklich erledigt hat. Die Handschrift stammt aus Laon; sie hat folgende alte Provenienz-Notiz: *istum librum dederunt Bernardus et Adelelmus deo et S. Mariae Laudunensi.* Aus den von Holder-Egger zuerst veröffentlichten Annales Laudun. etc. (a. a. O. S. 1293 flg.) erfahren wir jetzt, dass ein Adelelmus zu Laon 892 Presbyter wurde, ein Bernardus ebendaselbst 903 starb und in demselben Jahr Adelelmus Decanus wird. Diese beiden sind, wie Holder-Egger sah, die Donatoren einer Anzahl Laoner Handschriften, darunter auch des cod. 444. Codex 444 ist also zu Laon vor 903, enger umgrenzt nach den in ihm enthaltenen griechischen Gedichten (vgl. die Erklärer der Heliogravure) vor 869 geschrieben. Auf irische Abkunft weist das Interesse, das in der Handschrift an Dichtungen des Joh. Eriugena genommen ist; vor Allem aber die beigeschriebenen irischen Zahlwörter (Miller S. 8 fg.) und die Aufnahme des oben S. 352 erwähnten, von den Iren gepflegten kryptographischen Systems (Miller Seite 212; W. Schmitz Neues Archiv XV 197). Es kommt daneben nicht in Betracht, dass die lateinischen Buchstaben keinen irischen Charakter haben (wenigstens die auf der Heliogravure nicht); es bestätigt dies nur eine schon öfter gemachte Erfahrung, dass einzelne Iren auf dem Kontinent die schwer lesbare Schrift ihrer Heimat aufgeben, vergl. oben Seite 347 und Meyer von Knonau Anm. 35 (Seite 9) zu Casus SGalli. Darnach wird man die folgende Vermutung Holder-Egger's billigen. In den erwähnten Annales Laudunenses heisst es zu Jahr *819* . . . *s Hibernensis nascitur, post futurus ex⟨ul et ma⟩gister Laudunensis,* zu *875* . . . *tinus Hiberniensis in Christo dormivit.* Beidemal ist der Rand weggeschnitten, das Verlorene wird aber offenbar von Holder-Egger richtig mit *Martinus* ergänzt und dieser mit dem Schreiber der Laoner Handschrift identificiert. Wie er in den Annales *magister* heisst, nennt er sich in den Versen *ΔΙΔΑϹΚΑΛΟϹ* (vgl. die Heliogravure). Die Handschrift wurde, laut dem Brief am Eingang, von ihm gerichtet an einen Abt von S. Maria zu Laon), vgl. Montfaucon Palaeographia Graeca Seite 249. Wer das war, wissen wir nicht, ist aber auch gleich. Aber eine andere Anrede steht nach dem auf diesen Brief folgenden griechischen Glossar auf fol. 275^{v} in tironischen Noten. Diese hat W. Schmitz in Gemeinschaft mit einem französischen Benediktiner im Neuen Archiv a. a. O. gelöst. Danach besagen sie:

Graecarum glossas domino donante peregit
H tibimet frater servire paratus:
Namque geris vittas longo quo tempore felix
Pontificale decus.

H könnte an und für sich der Schreiber sein, und so wird in der Anmerkung zu dieser Stelle *Hincmarus* vermutet. Wir wissen jetzt, dass ein *M⟨artinus⟩* die Handschrift schrieb. Also ist *H* der Angeredete, der nach dem 4. Vers Bischof war. Nach Zeit und Ort kann dies nur Hincmar Bischof von Laon sein, und es ist *H⟨incmaro⟩* zu ergänzen. Somit ist die Handschrift zwischen 858 u. 869 geschrieben. Wir haben damit die feste Datierung des Laoner 444 gefunden. Zugleich aber ergiebt sich eine lehrreiche Folgerung für die beiden Hincmare. Hincmar von Laon, der besser war als sein Ruf, besonders als der, den ihm der bitterböse Oheim zu machen suchte, war ein Mann von unverächtlicher Gelehrsamkeit. Der Oheim Hincmar von Reims sucht auch diese auf alle Art zu verdächtigen. Er schreibt Juni 870 in seinem Kapitelwerk gegen ihn (Opp. ed.

Digitized by Google

Sirmond II 547): *qui enim linguam, in qua natus es, non solum non loqui, verum nec intelligere nisi per interpretem potes, cum suppeterent sufficienter Latina, quae in his locis ponere poteras, ubi Graeca et obstrusa et interdum Scottica et alia barbara ut tibi visum fuit nothata atque corrupta posuisti.* Die *verba Graeca* und *Scottica* kannte also Hincmar von Laon durch seinen Umgang mit den Iren. Nun aber das Wichtigere. Ich habe oben mit den Herausgebern des Album Paléogr. angenommen, dass die Verse nicht nur vor 869 gedichtet, sondern auch geschrieben sind. Denn Martinus (geboren 818, gestorben 875) kann in keinem anderen Verhältnis zu Johannes gestanden haben, als dem des befreundeten und dienenden Schreibers. Er ist sein durchaus gleichaltriger Zeitgenosse. Darnach wird es aber mehr als unwahrscheinlich, dass die griechischen Verse des Codex Laudun. 444 (bei Floss S. 1239) auf ΗΙΝΚΜΑΡΟϹ, wie man es bis jetzt gethan hat (zuletzt Schrörs Hinkmar S. 475), auf Hincmar von Reims zu beziehen sind. Sie stammen aus einer Zeit, in der Johannes längst mit diesem zerfallen sein musste. Ich denke, in ihnen preist er vielmehr den jüngeren Hincmar. Ihm hat damals neben Martinus auch Johannes nahe gestanden. Ueber Hincmar von Reims dachte Johannes anders. Auf sein Grab wollte er folgendes Spottepitaph setzen:

Hic iacet Hincmarus clepthes vehementer avarus:
Hoc solum gessit nobile quod periit.

Vgl. Neues Archiv IV 533. Dass dies Epitaph nicht, wie man durch Sanftl veranlasst angenommen hat (zuletzt Schrörs 317), auf Hincmar von Laon geht, zeigt der Zusammenhang, in dem es überliefert ist: in der vatikanischen Handschrift der Streitschrift gegen Johannes (vergl. Schrörs Seite 117), die dort fälschlich dem Hincmar zugeschrieben wird, gewissermassen als Antwort des Johannes, in der Münchener Handschrift zusammen mit Versen des Hincmar von Reims. Denn die dem Epitaph vorausgehenden Verse:

Remis misit equum, mulum Burdegala nullum:
Aut mulus veniat aut equus huc redeat

gehören nicht, wie fälschlich behauptet wird, zum Epitaph, sondern sind, wie man sich aus Flodoard III 21 (SS. XIII 517) leicht überzeugen kann, Verse Hincmar's von Reims gegen Frotarius von Bordeaux. Man hat also jedesfalls den Hincmar des Epitaphs seinerzeit für Hincmar von Reims gehalten. Auch scheint mir die Angabe der vatikanischen Handschrift: Johannes habe das Epitaph verfasst, keineswegs unwahrscheinlich. Diese aber lässt fast mit Gewissheit voraussetzen, dass Johannes 882, als Hincmar starb, noch in Frankreich war, und räumt der späteren Tradition, dass Johannes etwa 883 nach England gerufen wurde (vergl. Chriestlieb Real-Encyklopädie f. protestantische Theologie [2] XIII 792), eine gewisse Berechtigung ein.

Digitized by Google

VIII.

Die Excerptensammlung der Handschrift C 14 in der Bibliothek des Hospitals Cues.

Die ausgebreitete und für ihre Zeit feine und entlegene Gelehrsamkeit des Iren Sedulius, die wir in der vorigen Abhandlung kennen lernten, muss auf die fränkischen Gelehrten des Kontinents geradezu verblüffend gewirkt haben. Der Zufall hat einen Theil seiner Excerpte erhalten, die wir nach der Art damaliger Schriftstellerei auf jeden Fall hätten voraussetzen müssen. Es ist oben[1]) vermutet worden und soll hier bewiesen werden, dass Sedulius der Verfasser der in der Cueser Handschrift vorliegenden Excerptensammlung ist.

I. Sedulius der Verfasser der Excerptensammlung.

Die dem 12. Jahrhundert zuzuweisende Handschrift des Hospitals Cues an der Mosel C 14 ist, nachdem Oehler und Klein[2]) sonst nicht überlieferte Fragmente Ciceronischer Reden aus ihr hervorgezogen haben, zu einer gewissen Berühmtheit gekommen. Die Fragmente stehen nebst andern wertvollen Auszügen aus allen möglichen Schriftstellern in der von ihr auf 26 Blättern überlieferten Excerptensammlung (C)[3]), welche mit dem das Ganze wenig bezeichnenden Titel: *Incipiunt prouerbia grecorum* überschrieben ist.

1. Schon Theodor Mommsen[4]) hat gezeigt, dass die in des Sedulius Schrift De regimine principum von M. Haupt und Dümmler nachgewiesenen Citate aus den Scriptores Historiae Augustae sämtlich in C stehen und in einem Citat eine Ueberlieferung darstellen, wie sie für die betreffende Stelle nur in C vorliegt. 'Damit ist erwiesen', fährt er fort, 'dass wenigstens das Florilegium aus den Scr. Hist. Aug., wahrscheinlich aber die ganze in C uns erhaltene Excerptensammlung vor der Mitte

1) S. 344.

2) Joseph Klein Ueber eine Handschrift des Nicolaus von Cues nebst ungedruckten Fragmenten Ciceronischer Reden Berlin 1866.

3) Bei Klein im Auszug S. 25—118.

4) Hermes XIII 298 fg.

Digitized by Google

des 9. Jahrhunderts abgefasst ist, in welcher Zeit der Irländer Sedulius an der Lütticher Schule als Lehrer und Schriftsteller wirkte'. Wo man Gelegenheit hat, nachzuprüfen, ergibt sich dasselbe Resultat.

2. Wie Mommsen schon hervorhebt, bezeichnet sich C selbst als Abschrift aus einem defekten Exemplar. Orthographie und Fehlerquellen weisen darauf hin, dass es von einem Iren geschrieben war. Wenn aus dem Folgenden noch deutlicher wird, dass Sedulius dieser Ire war, so kann hier schon vermutet werden, dass die Handschrift, die zu den erwähnten [1]) des Nicolaus von Cues gehört, in letzter Linie aus Lüttich stammt, wie das Corpus der Gedichte. Auch eine Handschrift des Sedulius *De regimine principum*, welche Nicolaus besass [2]), wird den gleichen Ursprung gehabt haben.

3. Der Urheber der Excerpte von C besass ein vollständiges Exemplar von Cicero's Pisoniana, die das Mittelalter höchstens in zwei Handschriften gekannt hat. Es kann nicht Zufall sein, dass es gerade Sedulius ist, der carmen X 3 (S. 178) offenbare Kenntnis dieser Rede verräth, wenn er exquisit von der *nubecula frontis* (= in Pison. IX 20) spricht.

4. C enthält Excerpte aus Lactantius, der kein Auctor classicus des Mittelalters war. Dass aber Sedulius sich eifrig mit ihm beschäftigt hat, beweist sein Psalter auf der Pariser Arsenalbibliothek [3]). Und wieder, wie im Fall der Scriptores histor. Aug., ein seltsames Uebereinstimmen der Citate. Sedulius in der Psalterhandschrift excerpiert Divin. inst. II 1 16 so: *ανδρώπον id est hominem greci appellant quod sussum spectet* [4]), C nach Klein [5]) excerpiert: *ἄνϑρωπον* (?) *greci hominem appellauerunt quod sussum spectet*. Beide haben gegen die Handschriften des Lactantius die Interpolation *hominem* und die irische Orthographie *sussum* gemein.

5. Porphyrio's Kommentar zum Horaz wird von C umfangreich benutzt: u. a. nimmt er aus ihm auf: [6]) *Rex erit qui recte faciet qui non faciet non erit. Ducis in consilio posita est virtus militum.* Sedulius verwertet das Wort De regimine principum cap. II *Sicut quidam sapiens ait: rex erit qui recte faciet, qui non faciet non erit. Sit ergo consilio prudentissimus.*

6. C excerpiert des Vegetius Kriegskunst [7]). Sedulius widmet in Hartgar's Namen dem Eberhard ein Exemplar dieser Schrift und, wie die das Geschenk begleitenden Verse [8]) beweisen, hat er den Schriftsteller auch gelesen. Und merkwürdig,

1) Oben S. 341.
2) Poet. Carol. S. 159 Anm.
3) Oben S. 344.
4) Lactant. ed. Brandt S. CXII.
5) S. 92.
6) Klein S. 114.
7) Klein S. 39 flg.
8) c. 53 Seite 212

Digitized by Google

es finden sich in C gerade die Kapitel excerpiert, aus denen Sedulius seinem Gedicht Reminiscenzen einflocht. Weder hat C viel mehr Excerpte aus Vegetius als die, welche das Gedicht verwertet, noch findet sich in dem Gedicht irgend ein Anklang an eine Stelle des Vegetius, die in einem Abschnitt des Vegetius stände, aus dem C nicht excerpiert hätte.

7. Mit Anlehnung an Weisheiten des Physiologus heisst es in C[1]) *nos dorcades acute cernentes*, bei Sedulius in *De regimine principum* carm. VIII 13[2]) *Dorcades ut vigili . . visu.* —

Eingehende Vergleichung würde gewiss noch manche Aehnlichkeiten zusammenfinden, aber ich denke, das oben Zusammengestellte genügt vollständig. Einzelnes einzeln betrachtet könnte auf Zufall beruhen; der Zusammenhang von Allem schliesst ihn aus. Es ist nicht denkbar, dass im 9. Jahrhundert so verschiedenartige Schriftsteller in der Bibliothek und der Lektüre noch eines anderen Mannes vereint gewesen sind. Da wir aber ferner sehen, dass Sedulius den Lactantius[3]), den Vegetius und die Pisoniana auch aus anderen Stellen kennt, als Excerpte von ihnen in C vorliegen, so folgt zu gleicher Zeit, dass Sedulius nicht nur der Schreiber und Besitzer der Vorlage von C, sondern dass er auch der Urheber der ganzen Sammlung war. Sie ist hervorgegangen aus seinen Sammlungen bei der Lektüre, da er sich den nötigen Schatz von 'Elegantiae' sichern wollte. Aber später hat er die Excerpte so geordnet und bevorwortet, dass es scheint: er habe sie auch fremdem Gebrauch übergeben und aus seinem ὑπόμνημα ein Buch machen wollen.

Die Folgerungen aus diesem Nachweis für die Ueberlieferungsgeschichte der einzelnen von Sedulius excerpierten Schriften zu ziehen, behalte ich mir vor. Nur einzelnes daraus schicke ich in den folgenden Abschnitten voraus.

2. Folgerungen für die von Sedulius excerpierten Schriften.

Die Iren, welche in der Zeit des Sedulius auf den Kontinent auswandern, pflegen ihre Handbibliothek mit sich zu führen. So ist es wahrscheinlich, dass viele der von Sedulius benützten Handschriften irische waren, sei es dass er sie in Irland auszog, sei es dass er die Excerpte in Lüttich aus den dorthin von Irland mitgebrachten Exemplaren verfertigte. Doch ist das natürlich in jedem Fall einzeln zu untersuchen.

a) Vegetius de re militari.

Das Exemplar, dem er im Vegetius folgte, wurde von ihm auf dem Festland vorgefunden. Denn, wie Lang[4]) nicht entgangen ist, stimmt C mit dem stark inter-

1) Klein S. 32.
2) S. 158 bei mir.
3) Vgl. Brandt's Einleitung zu seinem Lactantius S. CIV.
4) Vegetius² S. XIX.

Digitized by Google

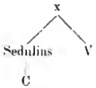
polierten Parisinus überein. und diese Handschrift geht, wie Wattenbach [1]) erkannte, auf Frechulf von Lisieux zurück, der den Text *sine exemplario* abkorrigierte.

Das Exemplar, welches Sedulius im Namen des Bischofs Hartgar für Graf Eberhard von Friaul auf Grund dieser interpolierten Vorlage anfertigte, können wir noch einen Schritt weiter verfolgen. Eberhard vermachte seinem Sohn Unruoch testamentarisch [2]) einen *librum rei militaris.* Und dies muss der Vegetius des Sedulius sein. Das Testament ist wahrscheinlich 863 abgefasst [3]). Becker setzt es 30 Jahre vor, Gottlieb [4]) gar 13 Jahre nach Eberhard's Tod.

b) Zu den Ciceronischen Fragmenten.

Es ist Klein [5]) und Halm [6]) aufgefallen, dass C in vielen guten Lesarten und einzelnen sonderbaren Fehlern mit dem Codex V(atic. Basilic. H 25 VIII/IX. Jhd.) übereinstimmt. Sauppe [7]) ist weiter gegangen und hat die Behauptung aufgestellt, V sei von C unmittelbar benutzt worden und zwar zu der Zeit, als V noch nicht durch Quaternionenausfall verstümmelt war.

Wenn es richtig ist, dass die Excerpte C auf Sedulius Scottus zurückgehen, so stellt sich von vornherein die Sache etwas anders dar. Zwar der alte Bestand von V (VIII. Jhd.) kann dem Sedulius vorgelegen haben, aber der jüngere (IX. Jahrhundert karoling. Minuskel) ist jünger als Sedulius. Wir haben also vielmehr folgendes Verhältnis vorauszusetzen:



Möglich ist, dass die alte Partie in V, d. h. Quaternio II = x ist. Dies aber ändert nichts daran, dass auch ausserhalb des II. Quaternio C mit V vollständig übereinstimmt. Ueberraschend ist es, dass man die Consequenzen dieser Thatsache noch nicht für die von C gelieferten Fragmente gezogen hat. Es ist also eine kurze Darlegung der von V und C befolgten Reihenfolge nötig.

V. Quaternio I fehlt, Quaternio II enthält *in Pisonem* S. 1077—1092 bei Orelli [2] mit dieser richtigen Ueberschrift; die ursprünglich folgenden Quaternionen III—VI

1) Geschichtsquellen I [5] 206 Anm. 2.
2) Dümmler (Wiener) Jahrbücher für vaterländische Geschichte 1860 S. 176 Anm. 24.
3) Becker Catalogi 12, 5.
4) Ueber mittelalterliche Bibliotheken S. 372.
5) S. 80.
6) Fleckeisen 1866 S. 625.
7) Göttinger Gelehrte Anzeigen 1866 S. 1582.

Digitized by Google

fehlen jetzt. Erhalten ist Q. VII: er ist überschrieben *PRO FONTEIO*, enthält aber Pro Flacco S. 809 bis 815, daran schliesst sich ohne Ueberschrift Pro Fonteio S. 465—477. Den Beschluss machen die vollständigen Philippicae. Was enthielt Quaternio III—VI? Zunächst doch gewiss den Eingang von pro Flacco, an den Quaternio VII anschliesst, davor aber auch den Eingang zu pro Fonteio, der durch Blattversetzung vor pro Flacco verschlagen war und der nun beiden Reden die Ueberschrift *PRO FONTEIO* eintrug.

C. Es folgen sich *Cicero in Pisonem* Klein S. 49, am Schluss stehen ohne Ueberschrift 3 Sätze aus einer anderen Rede Klein[1]) Fragm. Cus. 1, 2, 3, dann hierher geratene Excerpte aus ad Herennium. Darauf werden wieder, diesmal unter der Ueberschrift *PRO FONTELO*, Excerpte aus Ciceronischen Reden gegeben[2]): und zwar Klein Fragm. Cus. 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10,[3]) 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18[4]) dann — vom Voraufgehenden nicht getrennt und ohne eigene Ueberschrift — vier Fragmente, die sich im erhaltenen Teil von pro Flacco wiederfinden Orelli² S. 801, 802 808 810 812[5]), dann — gleichfalls ohne Trennung und neue Ueberschrift — drei Fragmente, die in dem erhaltenen Teil von pro Fonteio stehen Orelli² S. 472 474 476[6]). Den Beschluss machen Excerpte aus sämtlichen Philippicae, Klein S. 79 ffg.

Geleitet von der Ueberschrift *PRO FONTELO* wies Klein die sonst unbekannten Fragmente (Fragm. Cus. 1—18) der Rede pro Fonteio zu. Die Zuweisung ist ohne weiteres richtig für Fragm. Cus. 1—10, denn 10 findet sich wieder in dem von Mai aus dem Vatikanischen Palimpsest bekannt gemachten Fragment der Rede pro Fonteio[7]). Ist sie es aber auch für 11—18? Da diesen Fragmenten unmittelbar und ohne Ueberschrift Excerpte aus pro Flacco folgen und diesen wieder Excerpte aus pro Fonteio, so war die Anordnung in X ersichtlich so, wie wir sie oben aus V erschlossen haben; d. h. es folgte sich der Eingang pro Fonteio, der Eingang pro Flacco, die Fortsetzung pro Flacco, die Fortsetzung pro Fonteio; alles unter der Ueberschrift *PRO FONTEIO*. Es entsteht jetzt die Frage: gehören Fragm. Cus. 11—18 noch in den Eingang von pro Fonteio, oder gehören sie schon in den Eingang von pro Flacco. Diese Frage haben sich die Ciceroherausgeber, da sie nicht von der Ueberlieferung ausgingen, überhaupt nicht vorgelegt, sondern sie haben mit Klein alle Fragmente ohne weiteres der Rede pro Fonteio zugewiesen. Wol aber ergaben sich schon A. R. Schneider[8]) Schwierigkeiten bei der Entscheidung, wohin diese Frag-

1) S. 52 und 57.
2) S. 55.
3) S. 57 fg.
4) Klein S. 60 fg.; Halm Fleckeisen S. 628 10—17.
5) Klein S. 55.
6) Klein S. 55 und 71 ffg.
7) Klein S. 58.
8) Quaestionum in Cic. pro Fonteio orat. capp. IV Grimma 1876 S. 35.

Digitized by Google

mente eigentlich in pro Fonteio gehörten[1]). Die beiden Repetundenprocesse sind zwar überraschend gleichartig, aber z. B. Fragm. Cus. 15 will sich doch gar nicht mit dem vereinen, was wir sonst von Fonteius erfahren. Nehmen wir, was die Ueberlieferung zulässt und für den Schluss der Fragmente empfiehlt, Fragm. Cus. 11—18 für den nur bruchstückweis erhaltenen Eingang der Rede pro Flacco in Anspruch, so ist jede Schwierigkeit auf die einfachste Weise beseitigt. Dass wir die Fragmente in den sonstigen Ueberresten aus dem Anfang dieser Rede, den Scholien aus Bobbio und dem Mailänder Fragment, nicht wieder finden, ist ein eben solcher Zufall, wie er es wäre, wenn die Fragmente in die Rede pro Fonteio gehörten, wo gleichfalls eine anderweitige Kontrole vorliegt, die sich nirgends mit ihnen berühren würde. In der Rede pro Flacco aber haben sie unmittelbar vor dem durch die Renaissance-Handschriften überlieferten Kern der Rede gestanden, dessen Anfang das erste aus pro Flacco nachweisbare Citat in C angehört. — Nach welchem Gesichtspunkt das in x vorliegende Corpus Ciceronischer Reden (Piso. Flaccus, Fonteius, Philippicae) geordnet ist, kann ich nicht sagen. Ueber chronologische Syntagmata spricht Kiessling Greifswalder Index scholarum 1883 S. 6. Dass es auch andere Ordnungen gab, beweist Aldhelm[2]), der gewiss von älteren römischen Grammatikern abhängt.

c) 'Caecilius Balbus'.

Man hat übersehen, dass in C fast das ganze Florilegium eingestellt ist, das Wölfflin unter dem unzutreffenden Namen des Caecilius Balbus herausgegeben hat[3]). Das Urtheil wird etwas erschwert, weil Klein aus dem hierhin gehörenden Theil von C nur ein Kapitel im Wortlaut abgedruckt hat[4]). Doch wird auch die Kenntnis des Ganzen das Urtheil nicht wesentlich abändern können.

W. Meyer[5]) aus Speyer hat erkannt, dass der Grundstock des sogenannten Caecilius Balbus die ziemlich alte lateinische Uebersetzung einer griechischen Spruchsammlung ist, dass in dieser Uebersetzung Sprüche aus Publilius Syrus interpoliert waren, und dass aus der so interpolierten Uebersetzung unabhängig excerpiert wurden die von Wölfflin aus der Freisinger Handschrift herausgegebene längere lateinische Spruchsammlung (Φ) und die von Wölfflin aus drei Pariser Handschriften herausgegebene kürzere lateinische Spruchsammlung (φ). Es bedarf nur eines Blickes, um festzustellen, dass Sedulius (C) die Sammlung φ benutzt hat. Und damit ist der

1) Bei C. F. W. Müller fehlt in pro Fonteio Fragm. Cus. 11—18 nur durch ein Versehen des Druckers, vgl. Part. II vol. III S. CXXVIII.

2) Vgl. Manitius Wiener S.-B. phil.-hist. Cl. CXII II S. 601.

3) Caecilii Balbi de nugis philosophorum quae supersunt Basel 1855.

4) Seite 100 ffg.

5) Die Sammlungen der Spruchverse des Publilius Syrus Lpz. 1877 S. 44; vergl. J. Scheibmaier De sententiis quas dicunt Caecilii Balbi Monachii 1879.

Digitized by Google

Terminus post quem non für die Abfassung dieser Sammlung gewonnen. Es ist seltsam, ändert aber nichts an dem Gesagten, dass Sedulius seinerseits wieder neue Auszüge aus Publilius hinzugefügt hat. Diese unterscheiden sich von den aus φ übernommenen durch den Zusatz am Rande: *Sen(eca)*. Ihretwegen wäre es nötig, C noch des weiteren zu prüfen auf das, was Sedulius selbst in ihm aus Publilius ausgezogen hat.

Woher hatte Sedulius sein Exemplar von φ? — Ich stelle hier zunächst fest, dass die ganze Sammlung φ auch in den Collectaneen des Heiric von Auxerre steht. Die Beurtheilung der Heiric'schen Collectaneen müsste sich auf den Parisinus 18296 des 10. Jahrhunderts stützen[1]). Aber er ist mir im Augenblick unzugänglich, und es ist die Frage, ob man ihm die nötige Auskunft entnehmen könnte, da er schon zu Mabillon's Zeit bestohlen wurde und stark verstümmelt ist. An seine Stelle tritt der von Wölfflin[2]) nur erwähnte Parisinus 8818, der zwar etwas jünger ist (11. Jahrhundert), aber Heiric's Werk vollständig enthält. Ueber ihn bin ich durch eine Abschrift meines ehemaligen Zuhörers Felix von Eckardt gut unterrichtet. Die Spruchsammlung ($=\varphi$) steht fol. 46—48, überschrieben *SENTENTIAE PHILOSOPHORUM QVE ſunt dicendae cum sermocinatur ad aliquem aliquis de omnibus rebus.* Sie stimmt ganz genau mit Wölfflin's bestem Pariser A. Die beiden letzten Sentenzen fehlen, mit Recht[3]). Dagegen stehen am Anfang auch hier, wie in C[4]), die drei Citate aus den Verrinen, so dass dieser Zusatz schon im 9. Jahrhundert vorhanden war.

Ueber Heiric und sein Werk sind uns ausreichende Nachrichten überliefert. Heiric ist 841 geboren, 850 wurde er in SGermain zu Auxerre geschoren, 859 wurde er Subdiaconus[5]). Die Collectaneen sind wie die sie einleitenden Verse[6]) berichten, einem Hildebod gewidmet. Man hat ihn für Heribald Bischof von Auxerre genommen, der 857 stirbt. Die Collectaneen wären dann vor 857 verfasst. Weiter wird in den Versen berichtet, was die Collectaneen enthalten und wem es Heiric verdankt:

Hic praeceptorum sunt ludicra pulchra duorum,
Quis ego praesulibus ingenium colui.
His Lupus, his Haimo ludebant ordine grato,
Cum quid ludendum tempus et hora daret.
Humanis alter, divinis calluit alter:
Excellet titulis clarus uterque suis.
Haec ego tum notulas doctus tractare furaces
Stringebam digitis arte favente citis.

1) Dümmler Neues Archiv IV 302 und 530.
2) Rheinisches Museum XVI 615; vgl. Dümmler a. a. O. 531.
3) W. Meyer a. a. O. S. 45.
4) Klein S. 108.
5) SS. XIII 80.
6) Fol. 1v; bei Mabillon Analecta Vet. S. 422.

Digitized by Google

Es sind also tachygraphische Aufzeichnungen[1]) aus den Vorlesungen der beiden Lehrer Lupus und Haimo. Lupus trug Artes liberales vor: er wird kein anderer sein als der spätere Abt von Ferrières, der Bruder Heribald's, den Lupus aufgesucht haben kann, wie etwa Milo den Haiminus. Haimo, der Theologie vortrug, ist keinesfalls der Bischof von Halberstadt[2]), sondern wahrscheinlich ein Lehrer in Auxerre. Den Versen folgen die Collectaneen: der erste Theil: Auszüge aus klassischen Schriftstellern, wird mit folgendem Distichon[3]) eingeleitet:

Haec Lupus haec nitido passim versabat in ore
Compensans aptis singula temporibus.

Den zweiten Theil, Auszüge über theologische Dinge, eröffnet das Distichon:[4])

His quoque discipulos mulcebat plausibus Haimo
Iocundus lepidos doctus amare iocos.

Diesem Theil folgt die Spruchsammlung und Anderes, was zum Theil nicht theologischen Charakter hat. Dass auch dies noch von Heiric herrführt, ist nicht zu bezweifeln. Aber wir sind bei der von ihm selbst genau vorgenommenen Scheidung befugt zu fragen, ob er nicht hier einer anderen Quelle folgt als den Vorträgen seiner in den Versen genannten Lehrer. Nun gibt es eine Ueberlieferung, nach der Heiric auch den Unterricht eines Iren Elias, des späteren Bischofs von Angoulême, genoss, der selbst wieder in derselben Ueberlieferung als Schüler des Johannes Eriugena bezeichnet wird. Nach meinen Untersuchungen ist diese Ueberlieferung in diesem Theil durchaus zuverlässig. Und auch sonst spricht Vieles dafür, dass Heiric's Gelehrsamkeit sich unter irischem Einfluss entfaltete.

So könnte denn Heiric's und Sedulius' Quelle für den 'Caecilius Balbus' *φ* eine irische sein. Im Uebrigen aber ist nicht festzustellen, ob die Pariser Handschriften Wölfflin's auf Heiric selbst oder sein Original zurückgehen, das wir auch in der Hand des Sedulius sehen.

d) Valerius Maximus mit einem Anhang über Suetonius.

In der Handschrift von Cues folgt der Excerptsammlung des Sedulius ein einzelnes Blatt mit Auszügen aus Valerius Maximus. Es ist eingeklebt und gehört, wie Klein sah, weder zum Vorhergehenden, noch zum Folgenden. Es ist ein unorganischer Bestandtheil der Handschrift und hat mit Sedulius nichts zu thun. Die *ex libris Valerii Maximi memorabilium dictorum vel factorum* überschriebenen Auszüge[5])

1) Wie man längst gemerkt hat. Ueber *farax* vgl. Lipsius Opp. Lugd. 1613 I 202.

2) Wie A. Ebert Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande II Leipzig 1880 S. 286 sah.

3) Fol. 2; bei Mabillon a. a. O

4) Fol. 29[v], bisher ungedruckt.

5) Bei Klein S. 118–128.

Digitized by Google

sind, wie ich aus der Abschrift des Parisinus 8818 fol. 2 ffg. sehe, eine unvollständige Copie aus dem Anfang der eben besprochenen Collectaneen des Heiric von Auxerre. Dieser humanistische Theil der Collectaneen des Heiric geht auf Lupus von Ferrières zurück[1].)

Beiläufig erwähnt sei, dass im Parisinus auf die Excerpte aus Valerius Maximus die von Roth[2]) gekannten aus Suetonius folgen. Nur erwähnt Roth nicht, dass sie dem Collectaneum des Heiric entstammen. Es ist doch wichtig für die Ueberlieferungsgeschichte des Schriftstellers, dies zu wissen. Denn die Excerpte sind einer Handschrift des Suetonius entnommen, die den allerersten Platz einnahm und für uns durch den Memmianus vertreten wird. Nun wissen wir, dass Heiric sie dem Lupus von Ferrières verdankt. Lupus aber liess sich seinen Sueton aus Fulda kommen. In Frankreich fand er keinen[3]). Und so leitet die Ueberlieferung des Suetonius wieder nach jenem deutschen Kloster, dem auch Einhard sein Exemplar verdankt haben wird.

Anmerkungen zu Die Excerptensammlung der Handschrift in Cues.

1. Irische Orthographie in lateinischen Handschriften.

Zu S. 356.

Die ganze Litteratur ist verzeichnet bei Zimmer Glossae Hibernicae S. XII. Ich hätte darnach z. B. in den Gedichten des Sedulius nicht das gut bezeugte *tonica* in *tunica* verändern dürfen.

2. Sedulius' Gedicht über Vegetius.

Zu S. 366.

In meinen Anmerkungen war zu Vers 8 statt auf Vegetius II 25 auf Vegetius III 24 ed. Lang[2] S. 118, 8 zu verweisen. Zu Vers 15 fg. waren wegen *ars* die in C ausgezogenen Stellen (bei Klein S. 39) heranzuziehen.

3. Handbibliothek der Iren.

Zu S. 366.

Die Iren, welche auf den Kontinent auswandern, pflegen ihre Handbibliothek mit sich zu führen, vgl. Schultze Centralblatt für Bibliotheksw. VI (1889) 239. Der charakteristischste Beleg dafür in den Casus SGalli cap. 2 bei Meyer von Knonau Seite 10. Dort ist noch ein Fehler zu beheben: *partitur Marcellus nummos avunculi sui multos per fenestram.* Statt *multos* muss etwas wie *inter comites* dagestanden haben.

---

1) Vgl. oben S. 371.

2) Suetonius S. XXXII.

3) Brief 86, bei Desdevises du Dezert Lettres de Servat Loup XXX S. 98.

Digitized by Google

4. Haimo. Heiric. Gautbertus.

Zu S. 370 flg.

Unsere Beurtheilung Haimo's von Halberstadt muss nach dem, was Hauck Kirchengeschichte Deutschland's II 597 Anm. 3 gefunden, eine ganz andere werden. Einen Heymo von Auxerre kennt der Anonymus aus Melk cap. LXXVI bei Fabricius Bibliotheca eccles. S. 153. Die Stelle wird in der Histoire littéraire V 114 kurz abgefertigt. Wenn aber auch vom Anonym. Mellic. die Schriftstellerei Heimo's von Hirschau, wie wir mit Hauck sagen müssen, auf diesen Heymo von Auxerre übertragen wird, so braucht die Bekanntschaft mit diesem nicht nur aus den Versen Heiric's geschöpft zu sein. — Ueber Heiric vgl. Wattenbach Deutschlands Geschichtsquellen[5] I 282 und Dümmler Neues Archiv IV 528. Neuerdings hat ihm M. Prou Inscriptions carolingiennes etc. Paris 1888 (aus der Gazette archéologique) in SGermain d'Auxerre wiederentdeckte Tituli zugewiesen. Auch werde ich Poetae Carol. III zu den bekannten Poesieen ein Gedicht fügen, das, am Schluss der Collectaneen überliefert, bisher übersehen wurde. Offenbar ist es an Hildebod gerichtet. Das Zeugnis über den Iren Elias, seinen Lehrer, haben schon Hauréau und Wattenbach verwertet. Es ist überliefert in der *διαδοχῇ* der mittelalterlichen Grammatiker, die einen Gautbertus zum Verfasser hat. Diese eigenartige und höchst bedeutende Schrift ist überliefert im Vossian. 15 8° unter den Papieren des Ademar von Chabannes, der sie auch überarbeitet seinen Historiae einverleibt hat; was übrigens von neuem beweist, dass der Vossian. 15 — die wichtige Fabelhandschrift — dem Ademar von Chabannes zugehört. Gautbertus, über den man gern etwas näheres wissen möchte, ist vielleicht eins mit dem Gosbertus, der einen Priscianauszug gemacht hat (Neues Archiv III 411 und IV 310). Beides sind Franzosen, die in Italien studiert haben. Der Priscianauszug könnte der sein, der im Vossian. 15 fol. CVII[v] beginnt, vgl. Hervieux Les fabulistes latins I 236. Die Güte der Nachricht des Gautbertus über den Lehrer Heiric's wird bestätigt durch das, was er über den Schüler Heiric's, den Remigius nachfolgen lässt. Wenn Heiric gelegentlich als *magister Remigii* (vgl. Hauréau De la philosophie scolastique I 135) oder bloss als *magister* (vgl. Liebl Die Disticha Cornuti Straubing 1888 S. 37) bezeichnet wird, so rührt es daher, dass seine Lektionen auf demselben Wege durch Remigius auf uns gekommen sind, wie die des Lupus u. s. w. durch Heiric. — Ausser Heiric's Kenntnis des Griechischen (vgl. Hauréau Singularités Seite 29) spricht für irischen Unterricht auch seine Beschäftigung mit dem Computus. Auch hierin waren doch die Iren Lehrer, vergl. die interessante Stelle in der Würzburger Handschrift Mp. th. f. 61 IX. Jahrhundert bei Schepss Die ältesten Evangelienhandschriften der Würzburger Universitätsbibliothek Würzburg 1887 S. 27 *Mosinu mac cumin scriba et abbas benncuir primus hebernensium compotem a greco quodam sapiente memoraliter dedicit.* Aus dieser Stelle geht zugleich hervor, dass der Vers *Hac claustro pollent studio loca compotis apta* von Wattenbach Geschichtsquellen I 278 mit Unrecht bezweifelt wird. — Beweisend für die Nachricht des Gautbertus ist schliesslich auch, dass Heiric die Philosophie des Johannes Eriugena kennt, vergl. Hauréau De la philosophie scolastique I 133. Der Jepa bei Prantl Geschichte der Logik[2] II 41, der wol auf einem Lesefehler Cousin's beruht, harrt noch der Aufklärung.

Digitized by Google

IX. Audradus Modicus.

Ich habe bisher zum grossen Theil Vermutungen vorgebracht, die ich zwar mit ihrer inneren Wahrscheinlichkeit — ich hoffe — gestützt habe, die aber der äusseren Bestätigung bei der Lückenhaftigkeit der Ueberlieferung gewiss immer entbehren werden.

Um so lieber ist es mir für die Sache, der ich diene und der ich einen so angenehmen Zufall gern überall zu Hülfe kommen sähe, dass ein handschriftlicher Fund einer Reihe früher von mir auf diesem Gebiete vorgebrachter Vermutungen die urkundliche Bestätigung gegeben hat. Er betrifft den Audradus Modicus. Seine Gedichte hatte ich in den Poetae Carolini[1]) herausgegeben. Dabei war in der Einleitung, um ihre Entstehungszeit zu beurtheilen, das von Audradus in einer prosaischen Schrift befolgte und von ihm selbst ersonnene chronologische System zu entwickeln. Die Gedichte selbst waren zu ordnen, und es blieb zu entscheiden, ob zwei in einer Handschrift des Audradus ohne Namen überlieferte für ihn in Anspruch zu nehmen waren. Die Entscheidung fiel zu Gunsten des Audrad, und es wurde vermutet, dass die beiden namenlosen als 6. und 7. Buch den Schluss einer grösseren Dichtung des Audradus ausgemacht hätten.

Drei Jahre später fand A. Gaudenzi in Cava dei Tirreni, und zwar wie es scheint, in der Bibliothek der Badia della SS. Trinità, eine Handschrift des XIII. Jahrhunderts mit bisher unbekannten Fragmenten des Audradus. Er gab sie ohne Kenntnis meiner Ausgabe im Bullettino dell' istituto storico Italiano[2]) äusserst sorglos heraus. Sie bestätigten meine chronologische Kombination, meine Anordnung der Gedichte, die Autorschaft des Audradus für die namenlosen. Die beiden Gedichte gehören in der That in den Zusammenhang eines grösseren Werkes. Dieses Werk aber umfasste die sämtlichen Schriften des Audradus, wie er sie als geschlossene Sammlung dem Pabst überreichte, und es gehörten zu ihm auch die übrigen Gedichte und die Schrift in Prosa, deren wir oben gedachten. Auch standen sie nicht an letzter Stelle in der Sammlung. Wol aber, wenn man vor meiner Sammlung die von Gaudenzi gefundenen

1) III 1 S. 67–121.
2) N. 7 Rom 1889 S. 39–45.

drei Gedichtbücher einstellt und die Reihenfolge meiner Sammlung belässt, erhält man das von Audradus selbst beabsichtigte Corpus seiner Schriften. Verloren gegangen ist nach Gaudenzi's und vor meiner Sammlung ein Gedichtbuch, auf meine Sammlung folgte nach Audradus' Absicht die Prosaschrift, die wir nur fragmentarisch besitzen, und den Beschluss machte als letztes Buch ein versificirter Psalm, der verloren ist.

Ich gebe zunächst ***Praefatio*** und ***Prooemium*** des von Gaudenzi veröffentlichten Stückes in gereinigter Gestalt; dann die Fragmente der prosaischen Schrift, welche eine Sammlung bis jetzt nicht gefunden haben, aber verdienten. Dies sind aus der Schriftstellerei des Audradus die für ihn und seine Zeit am meisten bezeichnenden Dokumente. Und Alles, was über ihn noch zu sagen ist, muss an sie geknüpft werden.

I. Vorwort des Audradus zu seiner Sammlung nach der Handschrift von La Cava.

Die Orthographie ist stillschweigend nach Maassgabe der älteren Handschriften des Audrad verbessert worden. Die Verbesserungen der unter dem Text verzeichneten anderweitigen Fehler sind von mir; Gaudenzi scheint keine vorgenommen zu haben. Sein Text gibt sich als getreuer Abdruck der Handschriften und wird von mir demgemäss behandelt. Lesefehler vermute ich bei einem im Handschriftenlesen so geübten Manne nicht. Dagegen scheinen anderweitige Flüchtigkeiten nicht ausgeschlossen. So gibt er im selben Heft des Bullettino ein Gedicht des Amatus heraus, lässt aber, wie aus der beigegebenen Tafel ersichtlich wird, aus der Kapitelaufzählung eine Zeile einfach weg.

Die Sammlung des Audrad wird eröffnet durch die folgende nicht überschriebene Praefatio:

Anno ab incarnatione domini nostri Iesu Christi · DCCCXLVIIII · cum secundum oraculum divinum ego Audradus omnium servorum dei minimus pro salute fratrum meorum Romam ad divina beatissimorum apostolorum intercessurus venissem, exceptus a domino quarto Leone papa, viro magnorum operum, obtuli libros hos per manus eius domino in die natali eorundem apostolorum. et in hunc modum feci oblationem dicens: 'offero sanctae trinitati per manus vestras, sancte Leo papa, testimonium praedicationis meae, titulos labiorum meorum'. quos ille reverenter excepit et cum episcopis qui aderant — nam ad sollemnitatem apostolorum omnes illius patriae ex more convenerant — et cum ceteris sapientibus Romanis clericis ad purum examinatos auctoritate suae cathedrae catholico canone roboravit et provida utilitate legendos fidelibus adnotavit et ad honorem suae sedis in scrinio sanctae matris ecclesiae Romanae servare decrevit. Explicit praefatio.

3 wol *ad limina.*

Es folgen unmittelbar die metrischen Ueberschriften der einzelnen zur Sammlung gehörigen Bücher. Ich setze die betreffenden Zahlen vor. Die Ueberschrift VII hat sich vor dem Gedicht auf Martin in der Cheltenhamer[1]), jetzt Berliner Handschrift erhalten. Die Bücher I, II, III, zu denen hier die Ueberschriften stehen, gibt die Handschrift von La Cava. IV ist nicht erhalten. V ist der *Liber de fonte vitae*, den ich aus einer römischen Handschrift und einem von dieser unabhängigen Druck des Oudin herausgegeben habe[2]). VI und VII habe ich aus der Cheltenhamer Handschrift[3]), VIII—XI die Passio Juliani aus derselben Handschrift mitgetheilt[4]). XII war in der Sammlung der Titel der *Revelationes*, deren Fragmente ich unten gesammelt habe. XIII ist nicht erhalten.

Nach dem folgenden *Prooemium* vertheilen sich diese XIII Bücher auf VII Schriften, etwa so: 1) I—III zum Lob der Trinität 2) IV 3) V 4) VI—VII zum Lob des Martinus und Petrus, der Heiligen von Tours und Sens 5) VIII—XI 6) XII 7) XIII. Wenn auch nicht in der Weise, wie ich meinte, so hat ihn doch auch hierbei seine Vorliebe für die Mystik der Siebenzahl geleitet:

I. *Primus habet patrem, genitum, flatumque vel almum*
Esse deum trinum, cum sit substantia simplex.

II. *Inde secundus habet: regnum laudesque thronosque,*
Omnia per verbum coepta et reparata per ipsum.

III. *Tertius enarrat Christi magnalia vel quod*
His dederit sanctum qui continet omnia flatum.

IV. *Quartus natalem recinit verbi puerique,*
Qui caelo revocat homines a morte redemptos.

V. *Quintus habet fontis vitae clarissima dona:*
Pascha, pium lumen, numerum scyphumque sacratum.

VI. *Sextus habet Petri claves laudesque thronumque,*
Qui caelum terramque ligat solvitque potenter.

VII. *Septimus hinc recinit Martini pontificatum*
Praesulis eximii, toto qui pollet in orbe.

VIII—XI. *Quatuor hinc pugnas fidei testantur et omnem*
Perfidiam extinctam vires regnumque piorum.

---

1) Poet. Carol. III S. 86.
2) Ebenda S. 73—84.
3) Ebenda S. 84—88.
4) Ebenda S. 89—121.

I 2 *simul* V 2 *ciphumque* VIII—XI 1 sq. *omnem perfidiam extinctam* ist accus. absol. vgl. Poetae S. 71 Anm. 2.

Digitized by Google

XII. *Hostes prosaicus duodenus indicat acre*
Ecclesiaeque pios reparare prophetat honorem.

XIII. *Iungitur huic psalmus, prosam post ultimus extat,*
Qui mortem spondet reprobis et gaudia iustis.

Incipit proemium horum librorum.

Andradi miserere tui, qui per crucis aram
Oblatus patri laxasti crimina mundi,
Qui cecinit trino ternos in nomine libros,
Quartum natali pueri verbique dicavit
Et quintum titulo vitae de fonte notavit.
Clavibus atque throno Petri sextum decoravit,
Septimum et ornavit Martini pontificatu,
Octavum, nonum, decimum, undecimum Iuliani
Martyrio verae fidei archanique fideli.
De grege Martini magni ecclesiae Turonensis,
Praesulis ex voto Senonum chorepiscopus idem
Praecipiente deo post hos scripsit duodenum,
Quo docet inducias mortalibus esse decennis
Temporis indultas et plurima dicta monentis,
Plenius ut libri textus haec ipsa retentat.
Hunc psalmus sequitur, prosam post ultimus extat.
Hos septem titulos domini mactavit in ara:
Tu veniam tribuas, indulgentissime Christe,
<*Cuius*> *in aeternum sit portio quaesumus. Amen.*

Es folgt dann noch, in sehr fehlerhaftem Zustand, der Beginn der eigentlichen Sammlung, aus Liber I, II und III bestehend. Nach diesem bricht die Handschrift mit dem Schreibervers:

Hic liber est scriptus. qui scripsit sit benedictus. amen.

plötzlich ab. Aber auch dem Fragment müssen wir dankbar sein, zumal die in ihm erhaltene Einleitung zur Genüge über den Theil aufklärt, der verloren ist.

XII 1 *prosaiquas* 2 *pius* XIII 1 *prosa* 2 *spondent.*

8 *Octauum .XVIIII. undecimum iuliani* 9 *archamque* 11 *Senonum*] *suorum* 13 *decenni* 14 *indultos momentis* 16 *prosa* 17 *His* 18 *tribuens* 19 *Cuius* lässt die Handschrift weg *quaesumus*] *quam sumamus.*

Digitized by Google

II. Die Fragmente des Liber revelationum.

Audrad erwähnt in den oben mitgetheilten Versen zweimal[1]) eine Prosaschrift. Kurze Fragmente aus ihr hat Alberich von Trois-fontaines in seine Weltchronik aufgenommen und auf einzelne Jahre (von 842—850) vertheilt; eine vollständige Handschrift scheint Sirmond besessen zu haben, leider aber hat sich Du Chesne begnügt, ihr einzelne grössere Bruchstücke zu entnehmen, die er als Capitel VIII, IX, XV, XVIII, XXIV wol nur bezeichnet hat, um über die Stelle, die sie in der Handschrift einnahmen, und ihren Abstand untereinander ungefähr zu unterrichten. Es trifft sich gut, dass Alberich den ersten, Du Chesne den zweiten Theil der Schrift berücksichtigt. Einiges aus der Mitte haben sie gemein, so dass hier die sorgfältige Art erwiesen wird, in der Alberich seine Auszüge anfertigte. Der Titel war dem Inhalt entsprechend 'Offenbarungen' *revelationes*; wir kennen ihn nur aus Du Chesne. Es war nur éin Buch, wie Du Chesne angab und Audrad jetzt bestätigt.

Sammlung und Ausgabe der Fragmente boten keine Schwierigkeit. Für Alberich liegt die vorzügliche Ausgabe Scheffer-Boichhorst's SS. XXIII zu Grunde: P. ist die Handschrift aus Paris, H. die aus Hannover. Für Sirmond's Handschrift sind wir lediglich auf Du Chesne's Ausgabe Historiae Francorum SS. II Paris 1636 S. 390—393 angewiesen, die im Folgenden als Quercet(anus) bezeichnet wird. Neben ihr haben die Abdrücke von Bouquet, Migne und Duru keinen selbständigen Wert. Ein * vor der Lesart der Handschriften oder Du Chesne's bedeutet, dass die an ihre Stelle in den Text gesetzte Vermutung von mir ist. Die Deutung der von Audrad befolgten chronologischen Systeme wird im Wesentlichen aus meiner früheren Ausgabe der Gedichte wiederholt, hier aber eingehender und mit der nötigen Beziehung auf Gaudenzi's Publikation von Fragment zu Fragment entwickelt.

I. *Audradus dicit ita: Mense tertio vicesima quinta die, ebdomadis autem quarta, dum annua consuetudine letaniarum festa ab ecclesiis generaliter agerentur, sol conversus est in tenebras et factum est verbum domini super Audradum sacerdotem dicens: 'tu, vir doloris, quia posuisti cor tuum, ut assidue pro salute fratrum tuorum periclitantium te affligeres coram me, ecce ego constitui te hodie, ut sis mihi servus fidelis in omnibus quae ostendam tibi' et cetera que ibi dicuntur. 'Dedi hoc signum in sole volens adhuc parcere filiis stultis, si tamen gratiae maternae se cito restituere non timuerint'.* [842]

Albric. SS. XXIII 733, 17. 6 *sole*] *celo* H. 7 *timuerunt* H.

Alberich setzt das Fragment ins Jahr 842. Indess die Sonnenfinsternis am Mittwoch nach Sonntag Rogate[2]) kann nur die am Mittwoch 5. Mai 840 sein[3]). Der

1) S. 377 XII und v. 10 ffg.
2) *ebdomadis . . . quarta letaniae* d. h. *minores.*
3) Simson Ludwig der Fromme II 226

Digitized by Google

5. Mai ist also der 25. Tag des 3. Monats in der Rechnung des Audrad. Folglich ist der erste Tag des ersten Monats (des ersten Jahres) für Audrad Aschermittwoch (10. Februar 840).

II. *Audradus vero dicit quod anno isto mense primo, secunda die mensis rapuit eum spiritus ante dominum. et ecce dominus noster Iesus Christus sedebat in excelsis et beata dei genetrix Maria a dextris eius. et in parte illius omnes episcopi ordinate, a sinistris autem sancti martyres stabant. et ecce duo daemones advenientes genus humanum in multis accusare coeperunt. domino nihil super hoc innuente daemones ad ordines sanctorum martyrum se verterunt et eorum interfectores in memoriam reduxerunt. sed beatus Martinus de choro episcoporum processit et contra daemones proposuit et alios dei sacerdotes in partem suam advocavit. beata quoque dei genitrix eius petitionem promovit et unam cucullam ei dedit. quam cum beatus Martinus induisset, angeli facto impetu daemones illos praecipitaverunt. quibus cadentibus facta est laetitia in excelsis, qua maior non fuit ex quo dominus ascendit. posthaec succrescentibus malis, ad nullam poenitentiam populis convertentibus, tres simul fratres reges Francorum cunctis exercitibus Christianorum gravissimo et plus quam civili bello in pago Autisiodorense circa locum qui dicitur Fontanetus invicem se debilitarunt. ibique pater filium, filius patrem, frater fratrem, sanguinei propinquos pro scelere in ecclesiis admisso et violatione fraternae caritatis scelestissime perdurante mutua se caede interfecerunt. et nisi beati Martini oratio intervenisset, nullus regum illorum mortem illam effugeret. Hucusque Audradus.* [842]

III. *Unde Audradus. Illi vero, qui a caede fraterna de proelio trium fratrum superstites remanserunt, inde reversi non deo ereptori suo per poenitentiam se subdiderunt, sed more suo ad praedationes ecclesiarum et miserorum omnem vim suae superbiae contulerunt. tunc ecclesias quae adhuc stabant de suo ordine subverterunt easque ad votum suum suis quaestibus publicarunt. tunc omnis ordo ecclesiasticus coepit ventilari. et super hoc doluit deus et dixit, quod novem eos plagis flagellaret.* [843]

II Albric. 733, 43. 3 *Maria* om H. 5 *ordinem* H. 11 *concurrentibus* H. 13 *antissiodorense* H. 14 *consanguinei* H. — III Albric. 734, 17.

Fragment II und III hängen zusammen, werden aber von Alberich auf zwei Jahre vertheilt, 842 und 843. Gemeint ist das zweite Jahr der Zeitrechnung des Audrad, welches beginnt 10. Februar 841. Die Vision ist am 12. Februar 841. *Succrescentibus malis* kommt es am 25. Juni 841 zur Schlacht von Fontenoy[1]).

IV. *Mense primo, vicesima die mensis, aurora diei eram orans ait Audradus pro salute ecclesiarum, ut daret deus cor poenitens omnibus et misereretur illis. et cecidit super* [845]

Albric. 734, 40. 2 *cecidit* om. P.

1) Dümmler Geschichte des Ostfr. Reiches[2] I 154.

Digitized by Google

me mentis excessus et rapuit me spiritus domini in excelsum. et ait angelus ad me: 'scias Normannos Parisius esse venturos et inde reversuros et huic genti decem annos ad poenitentiam dari'. factum est autem, ut, ascendentibus Normannis per Sequanam fluvium, occurreret eis Karolus rex cum exercitu equitum et peditum, et non potuerunt prohibere eos, quin Parisius, sicut dominus dixerat, intrarent vigilia paschae V. Kal. Aprilis. et Karolus apud monasterium sancti Dyonisii resedit. et dederunt rex et populus Normannis pecuniam multam. et reversi sunt in terram suam.

1 *excelsus* P. 2 *parisios* H 4 *peditum et equitum* H. 5 *dixerat dominus* H.

Hier beginnt Alberich, wahrscheinlich durch ausdrückliche Daten des Audrad aufmerksam geworden, in die richtige Chronologie einzulenken. Der zwanzigste Tag des ersten Monats (des 5. Jahres) ist der 1. März (845). An diesem Tag weissagt der Engel dem Audradus, dass die Normannen nach Paris kommen würden. Und sie kamen am 28. März (845). Von hier an gibt Audradus seine Daten nach einer anderen Rechnung: nach den 10 Jahren *induciae*, die Gott *ad poenitentiam* bewilligt hat. Von wann an rechnet er das erste Jahr der *Induciae*? Die Zerstörung des Martinsklosters von Tours ist nach ihm (Fragment XII, unten Seite 386) *anno nono induciarum nono mense*, das muss entsprechen dem 8. November 853[1]); ferner ist Karl's Niederlage in der Bretagne 22. August 851[2]) ein Jahr nach *induciarum annus VI mensis VI* (nach Fragment X, unten S. 383) und zwar auch im *mensis VI* (Fragment XI, unten S. 384), also muss August 851 entsprechen *induciar. annus VII mensis VI*. Ferner geht er *anno induciarum quinto* nach Rom (Fragment XI, S. 382) und feiert dort nach der *praefatio* (oben Seite 375) 849 Peter und Paul (29. Juni); zurückgekehrt wird er auf dem Pariser Concil abgesetzt, welches 849, nach Mabillon[3]) im November, stattfand. Darnach kann der Beginn der *Induciae* nicht, wie man vermuten sollte, vom 28. März 845 datiert sein, sondern rechnet vom 1. März 845, dem Tage, an dem Audrad die Weissagung von dem 10jährigen Waffenstillstand empfängt.

Also ist Induc. ann.	I	1. März 845—1. März 846
	II	1. März 846—1. März 847
	III	1. März 847—1. März 848
	IV	1. März 848—1. März 849
	V	1. März 849—1. März 850
	VI	1. März 850—1. März 851
	VII	1. März 851—1. März 852
	VIII	1. März 852—1. März 853
	IX	1. März 853—1. März 854
	X	1. März 854—1. März 855.

Jeder 1. Monat des Audradus ist März, jeder 2. Monat ist April u. s. w.

1) Dümmler S. 386.
2) Ebenda S. 351.
3) Annales Ord. S. Bened. III 685.

V. *Primus annus induciarum secundum Audradum.* [845]

Albric. 734, 51.

Dies ist 1. März 845—1. März 846.

VI. *Legitur quod hoc anno angelus domini femur sinistrum Audradi maceravit. et illusiones nocturnas ab eo abstulit et a dolore epatis sanavit.* [846]

Albric. 734, 57.

Wahrscheinlich zweites Jahr des Audrad, also 1. März 846—1. März 847.

[VII. *Apud Senonas Wanilo archiepiscopus elevavit corpora sanctorum Saviniani, Potenciani et aliorum, et reposuit in ecclesia sancti Petri.*] [847]

Albric. 735, 3 1 *uuanilo PH. *saniniani* H.

Diese Notiz ist wahrscheinlich, wie Scheffer-B. sah, nicht aus Audrad genommen.

VIII. *Anno induciarum tertio secundum Audradum evocavit ipsum archiepiscopus Wanilo Senonem et habita synodo eundem per electionem corepiscopum Senonensem consecravit.* [847]

Albric. 735, 8. 1 *uuanilo PH. 2 *senonensem* H.

Das 3. Jahr der *induciae* ist 1. März 847—1. März 848, darnach ist die Zeit der Synode zu Sens in diesen Zeitraum zu verlegen. Aus der *Praefatio* wissen wir jetzt, dass Audrad, bevor er Chorbischof von Sens wurde, Presbyter in S. Martin von Tours war. Wir wissen jetzt ferner, dass alle Schriften Audrad's, die wir kennen, da er sie Juni 849 dem Pabst gesammelt überreicht, vor dieser Zeit geschrieben sind, was vorher nur zu vermuten war. Die Sammlung für den Pabst scheint eine rein chronologische Ordnung zu befolgen. Ausdrücklich erfahren wir, dass er die *Revelationes* erst als Chorbischof schrieb, d. h. März 847 bis zum Beginn der Reise nach Rom März 849. Da aber die uns vorliegenden Fragmente, sowol die Alberich's als die Du Chesne's, diesen Endtermin weit überschreiten, folgt: dass er sein Buch fortgesetzt und später eine vermehrte Ausgabe veröffentlicht hat. So mag Du Chesne's Ueberschrift *Excerpta libri revelationum quas Audradus Modicus scripsit anno Christi DCCCLIII* auf einer ausdrücklichen Angabe des Schriftstellers in dieser seiner zweiten Ausgabe beruhen. War in der ersten, wie wir aus dem Prooemium[1]) ersehen, der Gedanke der 10jährigen *Induciae* schon ausgesprochen, so hatte doch, wie gleichfalls das Prooemium zeigt, Audradus damals noch die Hoffnung, nach den 10 Jahren der Busse werde die Ordnung der Kirche wieder hergestellt sein. Wie die Fragmente aus der uns hier vorliegenden zweiten Ausgabe ergeben, hat er in dieser mit der früheren Hoffnung gebrochen. Der Waffenstillstand ist nutzlos gewesen: Gott Vater hebt ihn auf, bevor er noch abgelaufen ist.

1) Oben S. 377 Vers 13.

Digitized by Google

Ueberhaupt sehen wir den Audrad mehr als seine Zeitgenossen um seine Schriften und ihr Schicksal besorgt. Selbst die Heiligen, die er in der Verzückung sieht, sprechen ihm von seinen Büchern[1]). Dass er dem Pabst ihre Sammlung überreicht, ist auch mehr als blosse Devotion; es ist in der Art, wie es geschieht, für die damalige Zeit der Akt der Publicierung, wozu es stimmt, dass den einzelnen Büchern stichometrische Nachweise folgten. Es wird ein vom Autor gestiftetes Exemplar in der Archiv-Bibliothek von S. Peter festgelegt. Von dort wird es sich durch authentische Abschriften verbreiten. In der That tritt hier gleich die Frage entgegen, woher sich die uns erhaltenen Handschriften der Werke des Audradus ableiten. Sie ist mit Sicherheit dahin zu beantworten, dass die Handschrift in La Cava und die ehemals Cheltenhamer aus dem Exemplar des Pabstes stammen. Von den Handschriften des Gedichtes *De fonte vitae* wird der Reginensis, der die drei Schlussverse an Hincmar weglässt, den gleichen Ursprung haben, die Handschrift Oudin's der Einzelüberlieferung angehören. Unsere Fragmente aus den Revelationes, sowol die bei Alberich, als die von Sirmond gefundenen, gehen gleichfalls auf eine Einzelüberlieferung zurück: das Buch, dem sie entnommen sind, wurde nach der Sammlung herausgegeben.

IX. *Audradus corepiscopus Senonensis de mandato beati Petri, qui ei in visione* [849] *apparuit et de licentia archiepiscopi sui Romam profectus est anno induciarum quinto et libros suos obtulit quarto Leoni papae, qui reverenter eos excepit. inde Senonas reversus Parisius ad concilium evocatus est. et non solum ipse, sed et omnes alii corepiscopi, qui etiam in Francia erant, in eodem concilio depositi sunt.*

Albric. 735, 17. 4 *et omnes*] *etiam omnes* H. 4 u. 5 *qui erant in francia* H.

Hierzu ist die Praefatio (oben S. 375) zu vergleichen. Wir sehen aus ihr, dass Audrad Juni 849 in Rom war. Dadurch ist die oben dargelegte Auflösung dieses chronologischen Systems des Audrad durchaus bestätigt. Denn Juni 849 fällt in *induc. ann. V* (1. März 849—1. März 850). Das Pariser Concil war November 849[2]). Die Nachricht von der Absetzung sämtlicher Chorbischöfe, die in dieser Allgemeinheit nicht richtig ist[3]), haben wir nur durch Audrad. Sie ist wertvoll auch für die Beurtheilung Hincmar's: und Schrörs wird sie, wenn er die Fragmente Audrad's jetzt im Zusammenhang mustert, nicht mehr dadurch zu beseitigen suchen, dass er sie, als nur durch Alberich, zu schwach bezeugt findet. Die Romfahrt wurde von Audrad *pro fratrum salute*[4]) unternommen. Mit diesem Ausdruck bezeichnet er sonst seine ganze Thätigkeit als Prophet. Es ist aber wahrscheinlich, dass er im Besonderen auch für die Chorbischöfe ein Wort bei dem Pabst einlegen wollte.

1) Vgl. unten Fragment XIII.
2) Vgl. oben S. 380.
3) Poet. Carol. 68 Anm. 4 und 69 Anm. 3.
4) Vgl. oben S. 375.

Digitized by Google

X. *Anno induciarum sexto Audradus vidit raptus in spiritu duos daemones ad accusandum genus humanum ante deum venientes et econtra sanctos omnes populum [dei] defendentes. eodem anno mense sexto iterum raptus vidit, quod dominus arrepto pugione praeparaverit se ad vindictam de inimicis suis. contra beata virgo ita precibus institit, quoad iram eius avertit, et sanctus Petrus et sanctus Paulus et sanctus Martinus et Michael archangelus. horum proprie singulorum orationes in libro Audradi continentur. deinde secuntur ibi verba patris ad filium. deinde ordinati sunt principes et dedit dominus unicuique principi horum trium partem unam: beato Petro Ytaliam, Greciam et Asie atque Afrce partes, beato Paulo Germaniam totam superiorem scilicet et inferiorem, beato Martino Gallias et Hyspanias. sequitur ibi, quod tribus continuis diebus sol obscuratus est et luna similiter de culpa regum dissidentium et quod iussit dominus ante se adduci Ludovicum Pium et dixit ad eum: quare* etc., vgl. XI. [850]

Albric. 735, 31. 2 *sanctos dei populum dei* H. 4 **quod* PH.

Die erste Vision ist 1. März — 1. August 850, die zweite 1. August — 1. September 850. Genauer geht noch aus dem Folgenden hervor, dass die zweite Vision am 19. August war; drei Tage später ist die Finsternis, und sie ist gerade ein Jahr vor dem 22. August 851, der Niederlage Karl's in der Bretagne. Hier setzen die aus Sirmond's Handschrift von Du Chesne übernommenen Fragmente ein: eine fortlaufende Reihe, die Du Chesne als Kapitel VIII, IX u. s. w. hat abdrucken lassen.

XI. *Et ecce descendens Dominus et cum eo omnes sancti. et sedit in confinio aetheris et aeris. tunc sol obscuratus est tribus continuis diebus et luna tribus eisdem noctibus. et nullum radium in hoc spatio fuderunt in terram, cum nulla nube tegerentur. iussitque dominus ante se venire omnes principes ecclesiarum. qui mox adfuerunt et adoraverunt. cumque benedixisset eos, dixit: 'cuius culpae est, fratres amantissimi, quod sic atteritur et vexatur hereditas mea, quam redemit pater sanguine meo?' at quidam eorum dixerunt: 'domine, culpa regum est'. dixit igitur deus: 'qui sunt hi reges? non cognovi, non constitui'. responderunt et dixerunt ei: 'Ludovicus pater eorum'. dixitque deus: 'ubi est ille?' et adduxerunt eum et dixerunt: 'ecce adest'. et dixit dominus ad eum: 'quare posuisti inter filios tuos tantam discordiam, ut ob hoc tam acriter fideles mei vexentur?' respondit ille et dixit: 'domine, ego putans quod filius meus maior Hlotharius tibi vellet obedire et secundum tuam voluntatem ecclesiam tuam regere, constitui illum loco meo ad regendum populum tuum. sed postea videns eum in superbia contra te erectum et nolle adquiescere ut secundum te gubernaret plebem tuam, submovi eum; et parvulum quem dedisti mihi nomine Karolum videns humilem et obedientem, intellexi dona misericordiae tuae in eo esse: et ideo constitui eum loco maioris, ut humilis semper et obediens secundum tuam voluntatem serviret tibi in ministerio gubernationis populi tui'. respondit dominus et adstantibus sibi dixit: 'certe verum*

XI. Quercet. 'Excerpta libri revelationum quas Audradus Modicus scripsit anno DCCCLIII. Ex Ms. Cod. eruditiss. Viri Iacobi Sirmondi.' Cap. VIII et IX pag. 390 sq. et Albric cfr. X. 2 *similiter* Albric. cfr. X. 10 *tantam* om. Albric. 10 *ut o. h. t. a. f. m. v.*] *omnes simul reges constituendo* Albric. 10 et 11 *ille et dixit domine ego* om. Albric. *maior* om. Albric. *et* om. Albric. 12 *et ecclesiam* Albric. 14 *quem dedisti mihi nomine* om. Albric. 15 *ideo* om. Albric. P. 16 *eum*] *eum esse* Albric. P., *loco* Albric. H. 17 *et adstantibus sibi dixit* om. Albric.

Digitized by Google

dicit. maiorem propter superbiam a regno removere voluit, minorem propter humilitatem et obedientiam regnare constituit'. 'ubi sunt?' inquit. qui protinus adducti sunt ante eum. et ait dominus: 'Hlotharius quia dixit "ego sum" deiciatur. Karolus propter obedientiam et humilitatem stabiliatur. quid inquam de tertio?' et dixerunt quidam de adstantibus: 'domine, arma movit in patrem'. cumque gravis sententia de illo iam immineret, alii de adstantibus dixerunt: 'domine, opus bonum inventum est in eo. nam licet multi eius causa de tuo sint absumpti servitio, tamen ille studet, ut de alienigenis loco eorum tibi alios adquirens subroget'. et ait ad haec dominus: 'Hludoricus, quia opus bonum inventum est in eo, stabiliatur et ipse. veniant igitur ante me, et inibo foedus cum eis, quod non liceat violari'. tunc iussu dei adductus est et Hludoricus Italorum rex, filius Hlotharii; et statuti sunt hi tres ante deum. et dixit dominus Karolo: 'tu, puer meus, si humilis et obediens fueris et permanseris coram me et ecclesias meas restitueris in statum suum, quo ordinari eas, et unicuique ordini congruum suae religionis restitueris caput et ordini unicuique propriam legem tenere feceris et a rapinis et depraedationibus et ecclesiarum violationibus omnem populum, qui tibi committitur, cessare feceris et unicuique homini iustitiam servaveris et corde bono et optimo voluntatem meam semper sequutus fueris: ecce do tibi sceptrum regni et coronam. et ut inter te et fratrem tuum Hludoricum Germanorum regem pax sit perpetua. et ipsa, qua partitum est regnum inter vos cum fugarem ante faciem vestram Hlotharium, erit divisio regnorum vestrorum nec tuus in partem Hludorici nec eius in partem tuam processus. et tu, Hludorice, in sermonibus istis eundem habeas mecum pactum firmatum. similiter et tu, alter Hludorice, Italorum rex. et inter eos tres pax perpetua in his verbis et in hoc pacto maneat. et ob hoc, quod mihi in hunc modum servieritis, do tibi, Karole, ut Hispanias duce beato Martino principe ⟨iterum⟩ liberes ab infidelibus et tuo regno ad honorem nominis mei secundum libertatem fidelium meorum consocies. nec gens Scytarum, quae regnum tuum immodice affligit, contra te tuumque regnum praevaleat et falsi fratres ac rebelliones tui regni ante faciem tuam velut fumus ante faciem venti deficiant. tibique tui filii et nepotes, si hoc pactum servaverint, succedendo feliciter, donec in eo coram me steterint, in regnum succedant. verumtamen quia ecclesias de suo statu submovere non timuisti et propter te tantum malum affligit ecclesiam meam, scias te sequenti anno in hoc ipso mense, qui nunc est, Brittanniam venturum usque ita ab inimicis tuis dehonestandum, ut ⟨vix⟩ vivus evadas.

1 fort.: *respondit dominus et adstantibus sibi dixit:* ⟨*'verumne dicit?' et unus de adstantibus dixit:*⟩ *'certe verum dicit.* 1 *maiorem* — 3 *dominus*] om. Albric. 3 *quia dixit ego sum deiciatur*] *propter superbiam decipiatur* Albric. 4 *quid inquam*] *dixerunt sancti domine quid* Albric. *et dixerunt q. de a. d.*] *qui* Albric. 5 *in*] *contra* Albric. *cumque — immineret*] *et* Albric. 5 et 6 *de adstantibus dixerunt*] *responderunt* Albric. 6 *n. l. e. c. multi* Albric. *sunt de tuo* Albric. H. 8 et 9 *et ait a. h. d. H. q. o. b. i. e. i. e. s. e. i.*] *et iste* tom. P.: *ut dominus stabiliatur* Albric. 8 *Hl.* Quercet. corr. Bouquet 9 *veniant igitur* etc. — 16 *do tibi*] *et constituit dominus Karolo* Albric. 17 *te*] *eum* Albric *suum* Albric. *Germanorum regem* om. Albric. 17 *pax* — 22 *servieritis*] *pax firmaretur et alium ludouicum lotharii filium ecce* Albric. 19 *Hl.* Quercet. corr. Bouquet 23 *beato Martino principe*] *Martino* Albric. *iterum* om. Quercet. 23 *ad honorem* — 24 *consocies*] *associes* Albric. *nec* — 29 *meam*] *propter illa tamen que fecisti* Albric. *in hoc ipso mense qui nunc est* om. Albric. 30 *usque* — *tuis*] *et ita* Albric. *vix* om. Quercet.

itaque morietur perfidus et nefandus Vivianus, qui non extimuit conculcare nobilitatem ecclesiarum mearum abbatem se glorians monasterii beati Martini et ceterorum. devorabunt enim idcirco carnes eius ferae silvarum. similiter et ceteri multi corruent et tu, ut dixi, difficulter evades. siquidem noli tunc desperare de recuperanda salute, sed quascumque ecclesias eo bello deliberavero, restitue in statum suum; et ego tibi omnes alias, quae sunt in regno tuo deordinatae, consequenter deliberabo. vide tu omnimodis, ut neque pro aliqua ambitione aut pristina temeritate iterum a suo ordine vel statu eas amplius removeas, si pactum meum, quod hodierna die tecum pepigi, vis inviolabile permanere. quodsi hoc tu non servaveris, nec verba pacti mei tibi se conservabunt. et tu, Hludovice Germanorum rex, accipe sceptrum regni et coronam hanc in firmamento pacti huius. quodsi conservaveris, duce beato Paulo principe erit in gentes, quae sunt adhuc infideles apud Germanias, felicissima dilatatio tua. si autem tu hoc non conservaveris, nec pactum meum, quod ego tecum pepigi, stabile manebit. tu autem, Hludovice Italorum rex, accipe sceptrum regni et coronam hanc in firmamento pacti huius. quodsi servaveris, duce beato Petro principe erit contra gentes, quae opprimunt regnum tuum, felicissima extensio tua. sin autem, mutabitur et istud. hi enim tres principes, quos duces et adiutores cum exercitibus suae societatis vobis dedi, ab imminenti damnatione mundum suis inaestimabilibus precibus modo eripuerunt. sine quorum, ut ordinavi, ducatu et protectione nulla vestris congressibus cedet prosperitas. servantibus quoque vobis, ut dixi, pactum hoc, quod hodie sollemniter vobiscum pepigi: tunc hi duces et coram me vestram vestrorumque regnorum causam semper peragent et, quocumque sive ad bellum sive ad pacem processeritis, vestri vestrorumque duces optatissimi et invicti protectores erunt'. haec complens dominus ordinavit in omnibus ecclesiis principes sive pastores suae bonae voluntatis, dans finem his, qui falso vocabulo censentur pastores, ⟨res⟩tituens capita plebium universorum Christianorum. et benedixit mundum dicens: 'quia pro iniquitatibus hominum modo quasi iam damnatus omnibus elementis appares, nunc accipe benedictionem meam et esto fecundissimus hoc anno sequenti, ut nulli dubium maneat, quia ego his tribus diebus, quibus solis et lunae radii se absconderunt, visitaverim ecclesiam meam eiusque causam disposuerim'. factumque est. et haec percomplens dominus ascendit super omnes caelos in dextera patris. venit quoque anniversarii dies et sermo domini completus est in Karolum *et exercitum eius. namque Vivianum ab hostibus interfectum devoraverunt ferae silvarum. et multae ecclesiae ab oppressoribus suis, ut dominus praedixerat, eo bello sunt deliberatae. mandaverat hoc legatus ecclesiarum Karolo regi per Rothbernum quendam cubicularium regis et omnem textum narrationis exposuerat. quod rex obedire neglexit, sed inhonestissime a Brittannia reversus non restituit ecclesias in ordine suo. quam ob rem adduxit Normannos in Gallias deus, qui eas terra marique vastarent. et immanitas omnium malignantium velut ira dei coepit undique in partem horum regum effervescere. tunc legatus ecclesiarum tribus diebus et noctibus continuis, tertio sine cibo et potu, coram deo permansit orans, ut misereretur populo suo et non subtraheret inducias datas. qui iterum flexus ad pietatem misertus est et utcunque ex parte mitigavit iram furoris sui sustinens adhuc induciarum spatium.*

1 *et ibi m. p. V. maioris monasterii falsus abbas* Albric., qui hic finit. 19 *solenniter* Quercet., 23 **pastores similiter* Quercet.

[illegible] VIII und XI gesagt worden. [illegible] Von Normanneneinfällen [illegible] Dümmler[2] für den Ruad- [illegible] eine sehr wahrscheinliche Ver- [illegible] auftritt[3].

[illegible] *mensi; deram* [illegible] *— Witalone Hon-* [illegible] *Christianissima regina* [illegible] *deprehendi men-* [illegible] *sunt, omnia enarrari.* [illegible] *Martini ecclesiam* [illegible] *non impleverit, sed* [illegible] *nomine Burchardum.* [illegible] *ut esset in* [illegible] *et dixit* [illegible] *autem me idem* [illegible] *Kardum egisse, ut* [illegible] *construeret, nam de eo* [illegible] <ut> [illegible] *sed si* [illegible] *strenuus esse di-* [illegible] *esse possit* [illegible] *nam* [illegible] *ut monio, et* [illegible] *in fide dei* [illegible] *dicto negotio, ecce* [illegible] *me in loco,* [illegible] *et haec dicens* [illegible] *ad laterum mihi re-* [illegible] *velim', at* [illegible] *dei super* [illegible] *probdet ordina-* [illegible] *et haec dicens* [illegible] *universa archiepis-* [illegible] *conventui episco-* [illegible] *illud, qui*

[illegible] *fama* [illegible]

1) [illegible]
2) [illegible]
3) [illegible] Fragment I S. 17[illegible]

Digitized by Google

primo quidem noluerunt ordinare episcopum eundem Burchardum tam evidens dei oraculum pavescentes. sed imperium regis postea et multorum episcoporum ac principum regni consensus praevaluit: et mense quarto anni induciarum noni ordinatus est episcopus. cuius ordinationem aperte ira dei mox sequuta est et sequenti mense per totum mundum vento urente percussae sunt vineae, <et> tempestates et tonitrua et pericula caelitus ultra quam dici possit emissa. eodemque anno Nortmanni per Ligerim alveum ascendentes monasterium sancti Martini Turonense et basilicam eius toto orbe venerabilem nullo obstante mense nono incendunt. corpus autem beati domni Martini clerici eius inde fugientes secum portaverunt in monasterium monachorum quod dicitur Cormaricus eidem sancto subiectum. tunc pactum, quod pepigerat Christus cum regibus, irritum factum est, quia non ad emendationem se ullo modo, sed apertissime ad provocandam super se magis iram dei omnipotentis converterunt. idcirco et omnis pax rupta est et omne malum iterum ceu reviviscens super omnes ecclesias velut intolerabilis maris procella superinundavit, ut nulli dubium esse posset fideli aut infideli ira dei caelitus ecclesias omnes et totum mundum undique et ubique conquassari. tunc maxima pars legationis meae irrita facta est et omnis confusio et maledictio coepit superinundare.

Das vorstehende Fragment ist, historisch betrachtet, das wichtigste. Schon Cellot[1]) deutete einzelne chronologische Probleme daraus, konnte aber seine Deutungen nicht begründen, da Alberich's Chronik, die den Schlüssel gibt, ihm nicht zugänglich war. Am Beginn stehen wir nach Audrad's Rechnung in *Induc. ann. IX mens. III*, das ist 1. Mai—1. Juni 853. König Karl ist von verschiedenen Kirchenfürsten umgeben, seine Gemahlin ist anwesend. Der Zeitpunkt kann nicht zweifelhaft sein. Nach der Synode von Soissons April 853 hat sich Karl mit einigen Bischöfen und Aebten nach der Pfalz Quierzy begeben[2]). Hierhin bescheidet er zum zweiten Male den Propheten. Wann und wo er ihn das erste Mal empfing, steht in unseren Bruchstücken nicht. Er kann Audrad nicht, wie er versucht, der Lüge überführen, und aus Furcht vor seiner drohenden Weissagung verspricht er ihm vorläufig, das Kloster von Marmoutier nicht wieder einem Laienabt auszuliefern. Also Graf Robert, der Nachfolger des Vivianus ist damals noch nicht Abt[3]), wird es aber vor Juni/Juli oder Juli/August desselben Jahres. Denn der König bricht sein Versprechen. Ja noch mehr: entgegen den Wünschen der Partei des Audrad, beruft er einen Diacon Burchard aus dem Gebiet Lothar's auf den Stuhl von Chartres. Wanilo von Sens, sein Blutsverwandter, der ihn weihen soll, sucht Audrad umzustimmen. Vergeblich: eine neue Offenbarung, die Audrad hat, verbietet die Weihe noch entschiedener. Um weiter über diesen Fall zu berathen, kommen die Bischöfe nach Sens zusammen. Audrad trägt ihnen hier seine letzte Offenbarung vor; sie sind erst gegen Burchard, aber im 4. Monat, d. h.

1) L. Cellotius Historia Gotteschalci praedestiniani Paris 1655 S. 270 flg.

2) Prudent. a. 853.

3) Damit lässt sich Dümmler a. a. O. I 450 vereinen.

[illegible] anders als Mansi [illegible] und zwar zwischen [illegible] als was in Soissons [illegible] hat Burchard als ge- [illegible] unterzeichnet[3]. Aus Zorn über die [illegible] im [illegible]. Monat von den Nor- [illegible]. Es war, wie wir wissen, am 8. No- [illegible] nach SMartin in Cormery. [illegible] *mense Novembri. VI.* [illegible] *cum ecclesia sancti* [illegible] *hoc praescitum* [illegible] *trans-* [illegible] die Mönche von Mar- [illegible] vorbereiten konnten, [illegible] nach seiner Absetzung [illegible] die Wahrscheinlichkeit [illegible] zwar nicht gerettet hat, [illegible] gebracht wurde [illegible] Andrad's [illegible] Es ändert [illegible] in der zweiten [illegible].

[illegible]

[illegible] Lebensquell und [illegible]

[illegible]

omnipotens fili, mihi per omnia coaequalis et consubstantialis, et dedi tibi gentes in hereditatem. et nunc vides, quomodo, quos redemisti, te deserunt et contra te, qui te cognoverunt et adorare didicerunt, arma tyrannica cum sacramento militari partis adversae sumere non sunt veriti. ego quidem, fili, multas inducias te volente, ut ab hac nequitia poenitendo resipiscerent, pro eis me aeque et te ac spiritum nostrum a te meque aeque procedentem nobisque per omnia coaequum et consubstantialem exorantibus sanctis tuis illis concessi: quas neglexerunt et in superbia omnia haec pro nihilo duxerunt. auxeruntque potius sibi opera nequitiae et absque ulla poenitentia in eis perdurant. cumque in hoc crebro ab illis despectus afficerer taedio, evaginavi gladium meum ut interficerem eos, et, quantae infelicitatis essent ac quantae apud me deiectionis, ostendens, diem sanctissimum et celeberrimum paschae ritu pagano in medio eorum apud urbem Parisiacam maculari permisi: ut vel sic experirentur mortem sibi instare vicinius, qui pascha sacrum in celeberrimis suorum locorum basilicis digni celebrare minime viderentur. sed illi mente superba in suis sceleribus obstinatissime obduruerunt; et ego exsurrexi in ira, ut delerem eos omnes. sed tu continuisti me et has decennes inducias voluisti illis mecum inseparabilis voluntas ad poenitentiam adhuc dare.

15 post *dare* addidit *etc.* Quercet. excerptis finem imponens.

Ueber den Normanneneinfall vgl. zu Fragment IV S. 380.

Die fragmentarische Ueberlieferung des Werkes, vor allem aber die Art, wie es erst nach und nach unter der Hand des Verfassers Gestalt gewann, erschweren eine Beurtheilung der gesammten Leistung. Audrad ahmt im Allgemeinen die Prophetieen des alten Testaments nach. Von der Benützung apokrypher Bücher hält er sich in den *Revelationes* frei, während er, wie ich erst nachträglich sehe, im *Liber de fonte vitae* von dem apokryphen *Descensus Christi ad inferos* Gebrauch macht. Die Tendenzen der einzelnen Offenbarungen, die er in seiner Schrift vereinigt herausgab, waren politische. Im Gegensatz zu anderen ähnlichen Werken werden die Persönlichkeiten, welche die Offenbarungen betrafen, ohne irgend welche Verhüllung dem Leser mit ihrem Namen vorgeführt. Aber das mag Audrad erst später so beliebt haben, als seine Worte verhallt waren und er die nutzlos gebliebenen Orakel, sie auf bestimmte inzwischen eingetretene Ereignisse deutend, zu einer litterarischen Production aneinander reihte. Das Band, das diese zusammenhält, ist das, was Audrad seine 'Gesandtschaft für die Kirche' nennt. Er betet, wird erhört, hat Gesichte und verkündet sie. Auf sein Gebet gewährt Christus, während Gott sich des Sohnes Bitten nur schwer fügt, der sündigenden Menschheit und ihren Führern, den Königen der karolingischen Monarchieen, einen zehnjährigen Waffenstillstand, damit sie in sich gehen und Busse thun. Es bedarf immer erneuter Gebete des Audrad, damit die Zeit der zehn Jahre nicht verkürzt werde. Aber die Bosheit der Menschen verhöhnt zunehmend die Geduld Gottes. Vor der Zeit zückt er das Schwert der Rache und hebt den

Digitized by Google

[illegible] offenbar mit unserm letzten Fragment [illegible] immer noch fürbittenden Christus die [illegible]. [illegible], dass die Gedanken Audrad's [illegible]. Daneben fehlt es nicht an Zügen, [illegible] der Verfasser wählt, um seine Stellung [illegible] des Jenseits, die wir gewohnt [illegible] ausgefallen[2]). Die Sprache hält sich [illegible] die sie durch die Nachahmung [illegible] römischen Dichters erreicht [illegible] seine politischen mit seinen litterarischen [illegible] nicht mehr beurtheilen. Aber auch [illegible] Betrachtung von dem, [illegible] Behandlung von Vision und Weltgericht [illegible] haben. Doch obgleich eine solche [illegible] Dante und Michel Angelo [illegible] Ozanam den Pfad gewiesen [illegible] hat, es fehlt noch zu viel, [illegible] unserer Wünsche überhaupt [illegible].

Anmerkungen zu Audradus Modicus.

1. Name.

Zu S. 374.

[illegible] ist im 9. Jahrhundert [illegible] vgl. Piper's Index zu den Libri confraternitatum [illegible] vestarario Rom 1758 S. 84; *Audradus* [illegible] des chartes du Xe siècle provenant de [illegible] Jahrhundert bei Radulfus von Fleury hält [illegible] S. XXX für eine Verwechslung von *Audradus*, aber auch dieser Name [illegible] früher. Unser *Audradus* wird [illegible] Anm. 5.

2. Zu den Gedichten Audrad's.

Zu S. 376.

Audrad's [illegible] S. Martin [illegible] durch J. M. Drevon de Paulini Petrocorii vita et scriptis Pariser These 1889 S. 142 Anm. 1 aufmerksam gemacht werde, in der

1) Oben S. 3[illegible] f.
2) Vgl. oben S. 3[illegible].

Handschrift von Tours 1281 fol. 56. Nach Dorange's Catalog, der das Gedicht nicht ausdrücklich erwähnt, gehört sie zu einem 'Recueil de documents et de copies sur la collégiale de St. Martin de Tours, formé par André Salmon', der die Handschriften 1281—1291 umfasst. Audrad's Gedicht, nehme ich an, ist aus der Cheltenhamer Handschrift, die durch Haenel bekannt wurde, abgeschrieben. Doch schreibt Drevon, der Anfang und Ende mittheilt, dort *nostris precibus*, wo die Cheltenhamer Handschrift *nobis precibus* hat. — In der Passio Juliani IV 8 (Poetae S. 108) habe ich für *nebulonius umbro* vermutet *nebulonius ambro*. Den vollständigsten Aufschluss über *ambro* gibt Du Cange. Ausser auf das von mir Poetae S. 264 Nachgetragene verweise ich noch auf S. 44 fg. der Monobiblos des Gronovius. In biblischen Glossaren begegnet das Wort öfter, vergl. Steinmeyer I 16, 1 flg. — 5 ist *de⟨no⟩ratores* herzustellen — und 801, 19. Gebraucht hat es ferner Angelomus und Adam von Bremen. [Passio II 46 (Seite 92) vermutet Manitius für *munere dotans* '*ditans* oder *donans*'. Sowas sollte man sich doch genieren drucken zu lassen. Aber freilich der Art ist Alles, was bis jetzt in Recensionen über meine Arbeiten zu den karolingischen Dichtern 'nachgetragen' wurde. Und von dieser hier scheide ich mit der erheiternden Gewissheit, dass es ihr nicht besser gehen wird.]

3. Chronologieen Audrad's.

Zu S. 378.

Audrad's chronologische Systeme sind gründlich misverstanden worden. Schon Alberich hat die beiden ersten Fragmente nicht richtig datieren können; Scheffer-Boichhorst, der dieser Frage offenbar keine Aufmerksamkeit geschenkt hat, lässt ihm die Irrtümer durchgehen. Mansi XIV 850, 975 u. ö. ist mit den *Induciae* nicht fertig geworden und hat keine der von Audrad erwähnten Kirchenversammlungen richtig angesetzt. Dom Rivet Histoire littéraire V 131—133, der sonst durch Sammlung des Materials hier wie gewöhnlich den Späteren gut vorgearbeitet hat, verwickelt sich bei der Chronologie in seltsame Irrtümer. Nur Cellot (vgl. oben S. 387) erkannte mit glücklichem Scharfsinn, dass der erste Monat Audrad's März sein muss.

4. Schriftwerke im Archiv von SPeter deponiert.

Zu S. 382.

Die vorhandenen Zeugnisse hat De Rossi Codices Palatini Latini I S. LXXIX gesammelt. Von den älteren ist das über Arator neu herausgegeben worden von Herrn Professor Huemer Wiener Studien II 79. Vielleicht ist dort für *in scrinio dedit cetae collocandum* zu lesen *zothe⟨cae⟩ collocandum*.

5. Vision und Weltgericht.

Zu S. 390.

Traube Karolingische Dichtungen S. 152. — C. Fritzsche Romanische Forschungen II und III hat eine Sammlung des literarischen Materiales für die Visionen versucht, die aber unvollkommen ist.

Digitized by Google

[illegible] eigen. vgl.
[illegible] zusammen aus
[illegible] Den Vers
[illegible] und Servius (III)
[illegible] VIII 52 den
[illegible] an Isidor an, der
[illegible] XX 9 (wie
[illegible] zurecht
[illegible] XIV. Jahr-
[illegible]

[illegible] in Betracht zu
[illegible] stand.

[illegible] besteht, was
[illegible] v. 1—18
[illegible] werden.
[illegible]

[illegible] geschrieben. Ich
[illegible] im Catalogue général
[illegible] der Beschreibung
[illegible] das nichts an der
[illegible] im Londoner 'Cyrillus'
[illegible] sein? — Eine
[illegible] den letzten Band der
[illegible] der Heiricverse
[illegible] die wir da-
[illegible] — die Abschrift
[illegible] Laoner Hand-
[illegible] Handschrift, die der kleine
[illegible] befahl. Codex 107
[illegible] Schüler daraus
[illegible]

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnisse.

I. Zur Palaeographie.

Abkürzungen von Eigennamen 356
Akt der Publikation mittelalterlicher Schriftwerke 382
Delisle, Léopold 329. 359
Formeln 359
Griechische Unciale der Iren . 346 flg. 356
Halbkursive im nördlichen Frankreich 331. 392
Handschriften aus Cues 341
— aus SRiquier . . . 329 fg.
Handschriften, benutzte und behandelte:
Brüssel 10615 . . . . 341 flg. 368
Cambridge, Universität 1567 300 flg. Tafel II.
Corpus Christi College 304 . 353
Cava (?) . . . . 374 flg.
Cues C 14 . . . . . . 364 flg.
Paris, Arsenal 8407 . . . 344 flg. 359
Nationalbibliothek 8818 . 370 flg.
Vatikan, Basilica H. 25 . . 367 fg.
Palat. 242 357
591 340
Regin. 2078 . . . . 333 flg.
Vatic. 3227 . 299 flg. Tafel I.
Handschriften, datierte:
Bern 363 . . . . 348 flg.
Dresden A 145[b] (Boernerianus) . 348 flg.
Laon 444 . . . . . . 362 fg.
Montecassino 353 . . . . . 359 fg.
Paris, Nationalbibliothek 13359 . 323 flg.
Petersburg F. XIV, 1 . . . . 325 flg.
St. Gallen 48 . . . . . . 347 flg.
904 . . . . . 347 flg.
Ignoranz 358
Iren, ihre Handbibliotheken 372
—, Handschriften von ihnen geschrieben 346 flg.
—, ihre lateinische Orthographie . 372
—, schreiben karolingische Minuskel (vgl. kryptographisches System) . . . 362
Kryptographisches System der Iren . 352. 362
Langobardische Schrift saec. XI. ex. . 300. 308
Ligatur *ti* in langobardischer Schrift . . 309
Mabillon . . . . 324 fg. 327
Marginalvermerke . . . . . 347 flg.
Neumen . . . . 301 flg.
pr 337
Stichometrische Vermerke 382
Tironische Noten . . . . 320. 362. 371.
Wattenbach 331

II. Zur klassischen Philologie.

Anthologia latina.
'Gedichte der Römischen Kaiser' . 320
Hermaphroditus . . . . . 317 flg.
Apuleius 308
Arator 391
Boethius, De cons. phil. metr. I 2 . 336. 337
'Caecilius Balbus' 369
Cicero, In Pisorem 365
Cicero, Pro Flacco . . . . . 367 flg.
Pro Fonteio . . . . . 367 flg.
Donatus, Ars 340. 357
Eutyches 340. 357
Fortunatus, Handschrift . . . . 325 fg.
Goldast's Schwindeleien 339
Horatius, Handschrift . . . . 348 flg.
Ibis-Scholien 308

Digitized by Google

[illegible] 353
[illegible] 345. 355
[illegible] 356
[illegible] 349. 352
[illegible] 366
[illegible] 365
[illegible] 344
[illegible] 341. 347. 352. 377
Pseudodositheus 344. 355
Scriptores Historiae Augustae . . . 364 fg.
Seneca rhetor 356
[illegible] 358
Suetonius 372
Terentius, Nachahmung einer Subscriptio . 357
Valerius Maximus . . . . 371 fg.
Vegetius, Kriegskunst . . . . 365 ffg.

III. Zur mittelalterlichen Philologie.

[illegible]
[illegible] 307
[illegible]
[illegible] 333 fg.
[illegible] 332 fg.
[illegible] 307
[illegible]
[illegible] 373
[illegible] 356
[illegible] 356
[illegible] 352
[illegible] 356
von B[illegible] 356
von Paris . . 333
von SDenis . . 332 fg.
[illegible] 373
[illegible] . . 318. 320
[illegible] . . 345. 348
[illegible] 341
[illegible] . 367
[illegible] und Helena 346
[illegible] . . . 373
[illegible] aus SRiquier . 314 fg.
[illegible] 339
Gorgonius, Metrum auf . . 337
Gottfried von Monmouth . . 319. 321
Griechisch im Mittelalter . . . 333. 361
Haimo von Auxerre und Haimo von Halberstadt 373
Hauréau, B. . . . 316. 318 fg. 321
Heiric von Auxerre . . 354. 370 ffg. 392
Hibernicus exul . . . . 332 ffg. 337
Hildebert von Lavardin. . . . . 317 ffg.
'Iepa' 373
Johannes Eriugena . 352. 355. 360 fg. 363
Interlinearversionen . . . 347 fg. 355
Iren . . . 332 ffg. 338 ffg.
Knabenliebe im Mittelalter . . . 308 fg.
Lessing 313. 317
[illegible] Christe lucis prima 358
Lupus von Ferrières 371
Lüttich 341. 358
Mailand . . . . 349 fg.
Marcus, Ire 345. 353
Martinus von Laon, Ire . . 355. 362 fg.
Martinus von SDenis(?) . . . 334
Matthaeus von Vendôme . . . 319
Metamorphosis Goliae 308
Meyer aus Speyer, W. 304
Moengal, Ire 361
Mi[illegible]arius von SDenis . . . 334 fg.
[illegible] 337
Pisten, Verse auf . . . 309. 392
Paulus Diaconus . . . 316. 357
Petrus Riga 318. 321
Petrus von SDenis(?) 334
Poetae Carolini vol. I . . 309. 334 ffg. 337
vol. II 359
vol. III 312. 342 ffg. 374 ffg.
Radbertus Paschasius . . . . 310 ffg.
Ratramnus 352
Rhythmische Zehnsilber 305
Zwölfsilber 305
Rhythmus auf S. Gorgonius . . . 337
S. Zeno . . . . 305 fg.
Aurea luce et decore . 303 ffg. 308
Felix per omnes . . 303 ffg. 308
Lydia bella puella 299
O tu qui servas . . . 305. 308
O admirabile Veneris . . . 299 ffg.
O Roma nobilis . . 299 ffg. 308
Roma caput mundi 303
Rotulus, siehe Todtenrollen.

Digitized by Google

Ruthardus, 'Verfasser' des Commentars zur Benediktinerregel 314. 316
SDenis . . . . 334 fg.
Sedulius, Ire . . . 336. 338 ffg. 364 ffg.
Homonyme 356
Theodericus von Lobbes 358
Todtenrollen . . . . 310 ffg.
Verona . . . . 304 fg.
Vision und Weltgericht 390. 391
Walahfrid Strabo 359. 361
Wilhelm von Blois 318. 321
Winricus 358
Wortstellung 321

IV. Zur Geschichte.

Ademar von Chabannes 373
Adventius Bischof von Metz . 343. 345. 352
Agano Bischof von Bergamo . . . 352
Alberich von Trois-fontaines . . 378 ffg.
Angilberga Gemahlin Ludwig's II. . . 353
Annales Laudunenses 362
Annales Sangallenses maiores . . . 339
Casus SGalli 372
Chorbischöfe abgesetzt 382
Chronica Casinensis 359
Chronologie der Aebte von Corbie . 324. 331
Eberhard Graf von Friaul . . . 342. 367
Ertrag der Gedichte des Sedulius für die Zeitgeschichte (848—858) . 342 fg.
der Revelationes des Audradus (840 bis 853) . . . . . . 378 ffg.
Gottschalk 340 352
Gunthar Bischof von Köln . . 343. 345. 352
Hartgar Bischof von Lüttich 342 ffg. 345. 352
Hepidannus vgl. *Annales Sangallenses.*
Hildvin Bischof von Köln . . 343. 345. 352
Hincmar Bischof von Laon . . . 362 fg.
Hincmar Bischof von Reims 320. 352. 362 fg.
Leo von Ostia 359
Meginfridus . . . . 313 ffg.
Mermin König von Wales 352
Ruadri König von Wales 352
Saracenenschlacht a. 848 . . . . 359 fg.
Synode von Paris (Nov. 848) . . 380. 382
von Sens (847—848) 381
von Sens (Mai—Juli 853) . . . 388
Trithemius . . . . 313 ffg.
Vita Adalhardi des Radbertus Paschasius 310 ffg.

Digitized by Google

Digitized by Google

Ille cibis ornatur ut civis maximus; idem: Clarus est, ita facundus, clarior eloquio.

O Roma nobilis, orbis et domina. Cunctarum urbium excellentissima. Roseo martyrum sanguine rubea. Albis et virginum liliis candida. Salutem dicimus tibi per omnia. Te benedicimus, salve per secula.

Petre tu prepotens celorum claviger. Vota precantium exaudi iugiter. Cum bis sex tribuum sederis arbiter. Factus placabilis iudica leniter. Teque petentibus nunc temporalia ferto suffragia misericorditer. O Paule suscipe nostras precamina. Cuius philosophos vicit industria. Factus economus in domo patria divini muneris appone fercula. Ut que repleverit te sapientia. Ipsa nos repleat tua per dogmata.

O admirabile Veneris ydolum. Cuius materie nichil est frivolum. Archos te protegat qui stellas et polum. Fecit et maria condidit et solum. Furis ingenio non sentias dolum. Cloto te diligat que baiulat colum. Saluto puerum non per ypothesim sed firmo pectore deprecor Lachesim sororem Atropos, ne curet heresim. Neptunum comitem habeas et Thetim. Cum vectus fueris per flumina Athesim. Quo fugis amabo cum te dilexerim? Miser quid faciam cum te non videro?

Dura materies ex matris ossibus creavit homines iactis lapidibus. Ex quibus unus est iste puerulus. Qui lacrimabiles non curat gemitus. Cum tristis fuero gaudebit emulus. Ut cerva rugio cum fugit hinnulus.

D

Digitized by Google

?? ; uelo forec, inter ſidera .,
O admirabilē ueneriſ idolū, cuiuſ
materie nihil ē friuolū . arcoſ te
ptegat . qui ſtellaſ & polū fecit &
maria condidit & ſolum furiſ in
genio nſentiaſ dolū . cloto tē
diligat . quę baiolat colum .
S aluto puerū non ꝑ ipotheſim . ſed
firmo pectore depcor l[illegible]cheſim .
ſororis atropoſ, necuret hereſim
neptunum comitem habeaſ [illegible]tim .
cū uectuſ fueriſ ꝑ fluuiū teſim . quo
fugiſ amabo cū te dilexerim . miſer
quid faciam cūte n̄ uiderim .
D ura mater ex matriſ oſſib; creauit
hōieſ iactoſ lapidib; . exqb; unuſ ē iſte
puerulus . qui lacrimabileſ n̄curat
gemituſ . cum triſtiſ fuero gaude
bit emuluſ . ut ceruа rugio cū fugit
hinnuluſ .
V [illegible]
[illegible]
[illegible]

Digitized by Google

Lautlehre

des

BALŪČĪ

mit einem Anhange über Lehnwörter im Balūčī

von

Wilhelm Geiger.

Digitized by Google

Digitized by Google

EINLEITUNG.

Meiner „Etymologie des Balūčī" lasse ich nach längerer Frist, als ich ursprünglich beabsichtigte, nunmehr die Lautlehre nachfolgen. Ich gedenke damit fürs erste meine Studien über das Balūčī abzuschliessen. Die Materialien, welche ich in meinen bisherigen Abhandlungen zugänglich gemacht und verarbeitet habe, dürften, meine ich, genügend gewesen sein, um auf grund derselben die Stellung des Dialektes der Balūčen innerhalb der īrānischen Sprachgruppe zu bestimmen. Und ich glaube, gerade die Lautlehre ist geeignet, die Wichtigkeit des Balūčī zu deutlicher Anschauung zu bringen. Ich stehe nicht an, zu behaupten, dass es in lautlicher Hinsicht eine der interessantesten unter den modernen īrānischen Mundarten ist. Man wird mir nach Durchnahme meiner balūčischen Lautlehre wohl zugeben, dass ich sorgfältig zwischen echtem und entlehntem Sprachgute geschieden habe. Ich habe keinerlei Folgerung auf ein Wort gegründet, das sich nicht zweifellos als echt erweisen liess. Um aber jedes Missverständnis auszuschliessen, habe ich anhangsweise eine Liste der gebräuchlichsten Fremdwörter mitgeteilt. Man wird dieses Verzeichnis nicht für überflüssig halten. Meine Balūčī-Studien sollen Vorarbeiten sein für ein vergleichendes Wörterbuch der īrānischen Sprachen. In einem solchen aber wird ein Kapitel über die Lehnwörter, welche aus fremden Sprachen in das Īrānische eingedrungen sind, oder welche aus dem Neupersischen in andere īrānische Dialekte übergingen, nicht fehlen dürfen.

Auch die Tabelle der wichtigsten Lautvertretungen in den alten und neuen Dialekten, welche ich der Lautlehre beigegeben habe, soll dem nämlichen Zwecke dienen. Ich veröffentliche sie nur mit Bedenken und

Digitized by Google

rechne auf nachsichtige Beurteilung. Es fehlt zwar nicht an guten Vorarbeiten, unter denen ich namentlich Hübschmann's Arbeiten über das Ossetische, Fr. Müller's Studien zum Neupersischen und Afγānischen, sowie neuerdings Darmesteter's Chants Populaires des Afghans mit seiner sprachlichen Einleitung erwähnen möchte. Immerhin bleibt aber noch viel zu thun übrig. Im Kurdischen wäre eine genaue Scheidung der einzelnen Dialekte, sowie Sonderung der echten Wörter von den Entlehnungen dringend notwendig. Justi's wertvolle Abhandlung über die Kurdischen Spiranten bildet hier eine sichere Grundlage, auf welcher weiter zu bauen wäre. Eine wissenschaftliche Lautlehre des Neupersischen dürfte ebenfalls allgemein als ein Desideratum gefühlt werden, ebenso wie eine Bearbeitung des neupersischen und des afγānischen Wortschatzes vom etymologischen Standpunkte. Ich will wünschen, dass meine Tabelle für weitere vergleichende Forschung wenigstens nicht ganz ohne Nutzen sei.

Mit Dank erwähne ich hier die ausführlichen Besprechungen, welche Bartholomae und Hübschmann in der ZDMG. meinen früheren balūčischen Arbeiten haben zu teil werden lassen. Dass ich sie redlich benützt habe, wird nachfolgende Abhandlung am besten beweisen.

Ich gebe hier auch noch einige Gleichungen, die ich als Nachtrag zu meiner „Etymologie des Balūčī“ aufzunehmen bitte:

431. *als* Mrs 34 Thräne. — Skr. *aśru*; aw. *asru*; np. *ars*, kurd. *sfīr*, *istīr*, *histir* (woher das *t*?). māz. *asr*. Dagegen kann np. *ašk*, afγ. *ōṣ̌a*, PD. waχ. *yašk*, sar. *yaχk* nicht zu *asru* gestellt werden.

432. *čil* P, A 107ᵃ, B 47ᵇ Schmutz (an den Kleidern und am Körper): Rost. — np. *čirk*, kurd. *čilik*. ZDMG. 38, 62.

433. *diδaγ* nb. D 72 brandmarken, pp. *daχt'a*. — Das Wort ist wohl *dižaγ* = *dažaγ* zu lesen, wie schon das pp. beweist. Im SB. wäre dann **dijag* oder **dajag* anzusetzen = skr. *dah dáhati*, aw. *daj dažaiti*, mp. *dazītan*. Im Np. gehört *daža* „sigillum“ hieher.

434. *gar* G 19ᵃ, GR 99. 11 Abgrund im Gebirge; durch Giessbäche ausgewaschene Schlucht. — Steht für **gard* = aw. *gereδa*, kurd. *gir*, afγ. *gaṛang*. Tomaschek (PD. S. 28) stellt auch waχ. *gilec* zu *gereδa*.

435. *genīč* Mrs 57, *kinīč* P Koriander. — np. *gišnīz* und *kišnīz*, kurd. *kišniš* JJ 336.

436. *gīϑ* NB Kot nach Dames, briefl. Mitteil. v. 12. I. 91. — Im SB. ist **gīt*, **gūt* anzusetzen = skr. *gūtha*; aw. *gūϑa*; mp., np. *gūh*, kurd. *gū*, afγ. *γul*, PD. waχ. *gū*, *gī*.

Digitized by Google

437. *gōkurt* P, Mrs 46 (-i-): NB. *gōkurd* D 110 Schwefel. — Ist, wenn entlehnt, jedenfalls sehr alt. np. *gōgird*, māz., gil. *gūgerd* (Melgounof, ZDMG. 22. 198), afγ. *gōgar* und LW *gōgird*.

438. *istal* P; NB. *hastal* G 17ᵃ, D 129 Maultier. — np. *astar*, kurd. *istir*, *histir*.

439. *kasān* oder *kassān* P, Mrs 45, A 41ᵃ, Pjg.-D. A 151ᵃ; NB. HR 52. 8 klein, gering, wenig. — aw. *kasu*, mp. *kas*, np. *kih*, oss. *k'äst'är* 156. Vgl. Hübschmann, ZDMG. 44. 561.

440. **kunčīt*; NB. *kunčīϑ* D 98, *kēnčiγ* und *kunčiγ* D 99 Sesam. — np. *kunčīd*. Vgl. skr. *kuñčita* und *kuñčikā*. Hübschmann a. a. O.

441 *mavīč* P Rosinen. — Schon von P richtig zu np. *mavīz*, kurd. *mevīž* gestellt. Ist, wenn entlehnt, jedenfalls alt.

442. *pan* P Blatt (am Baume). — skr. *parṇa* „Feder, Blatt"; aw. *parena* „Feder, Flügel", mp., np., afγ. *par* „Feder, Flügel, Blatt", kurd. *per*, PD. waχ. *palč*, sar. *pork*, š. *parg*.

443. *prinčag* Mrs 18, 44, M 53 pressen, drücken, auspressen. pp. *pritka* *pritkag*. — Ist in *p(a)-rinčag* zu zerlegen; vgl. *prušag* 305. skr. *rič riṇákti riñktē*; aw. *irič irinaχti*. Es bedeutet zunächst „leer machen". np. *birēzan* „Seihe, Durchschlag".

444. *p'ut* NB. Rücken in *p'utā k'anaγ* „umdrehen, umkehren" das Messer, so dass statt der Schneide der Rücken angesetzt ist. Pass. dazu ist *p'utā bīaγ* Lew. 5. 9 und 10. — Steht für *pušt* (dies als LW. P, Mrs 29; nb. *p'ušt* D 56, Lew. 12. 3) mit Schwund von *š* vor *t*. skr. *pṛṣṭhā*; mp., np. *pušt*, kurd. *pišt*, afγ. *pušt*, PD. waχ. *parṭ*.

445. *šak* P, *šakk* B 47ᵇ Kamm. — Steht für *šan-* (= gr. *κτεν-*) + Suff. *-k*. Kurd. vgl. *še* JJ. S. 265 u. d. W. Dagegen halte ich *šānag* 366 für entlehnt aus np. *šāna*.

446. *trōngal* Mrs 36; nb. *t'rōngal* G 22ᵃ, D 62 Hagel. — Das Wort ist in *trōng-gal* zu zerlegen. *gal* (vgl. EB. Nro. 96) dient als Kollektivsuffix; *trōng* ist = *trōg* mit Nasalierung von *ō*. Vgl. kurd. *teirūk*, im Zāzā *trōge* „Hagel", māz. *sang-terīk* (ZDMG. 22. 197). Das Verhältnis dieser Wortreihe zu np. *tagarg* ist mir nicht klar.

Mein mehrfach geäusserter Wunsch, es möge neues Material aus Balūčistān selbst uns zugeführt werden, wird sich nun voraussichtlich verwirklichen. Von dem zweiten Hefte von Hittu-Ram's Biluchi name habe ich zwar bis jetzt noch nichts gehört oder gesehen. Dagegen steht für die nächste Zeit die Veröffentlichung eines Balūčī-Handbuches von Dames in Aussicht, welches eine Anzahl bisher unbekannter Texte enthalten soll. sowie ein Wörterverzeichnis. Auch in meiner Hand befinden sich Materialien: Texte, welche von Dames gesammelt und mir mit

Digitized by Google

grösster Liebenswürdigkeit zur Verfügung gestellt worden sind. Die Sammlung umfasst folgende Stücke: einen Hymnus auf den Propheten und die zwölf Imams von Lashkarān Sumelān, ein Preislied verwandten Inhalts von dem gleichen Dichter, ein Liebeslied von einem unbekannten Autor, ein Gedicht auf Jugend und Alter, ein Liebeslied von Jām Durrak, der dem 18. Jahrhundert angehörte, ein Liebeslied von Sohnā Bashkalı, einen Hymnus auf Gott in Form eines Liebesliedes, mit dem vorigen in Zusammenhang stehend, ein Gedicht auf die Kämpfe zwischen den Bulfats und den Kalmatis, ein Kriegslied der Marrīs, eine Legende von Īsā und dem Eremiten Barī, ein Gedicht auf die Schöpfung von Brāhim Khān Shambānī, ein weiteres Liebeslied von Jām Durrak, ein Liebeslied von Mīr Han, das Fragment einer Ballade über Kriege der Khosa, eine Ballade über die Belagerung von Tibbī-Lund, sowie endlich eine Legende vom Propheten, im ganzen 16 mehr oder minder umfangreiche Stücke. Die Bearbeitung dieser zum Teil schwierigen Texte — bei einer Anzahl hat Dames eine Uebersetzung beigefügt — dürfte noch geraume Frist beanspruchen. Liegen dann alle Materialien vor, deren Veröffentlichung gegenwärtig in Aussicht steht, dann ist vielleicht die Zeit gekommen, ein Balucı-Wörterbuch zusammenzustellen. Als weitere Vorarbeit für ein vergleichendes Wörterbuch der iranischen Sprachen aber scheint mir vor allem eine „Etymologie des Afγānischen" äusserst erwünscht zu sein. Sollte das Geschick mir die Möglichkeit ungehinderter Arbeit gewähren, so würde ich es mir mit Freude angelegen sein lassen, diese, wie ich glaube, lohnende Aufgabe in Angriff zu nehmen.

Digitized by Google

Lautbestand.

§ 1. Süd-Balūčī.

Das Süd-Balūčī (SB) besitzt folgende Laute, welche wir als dem Urbalūči eigentümlich ansehen dürfen:

I. Vokale.

a ā i ī u ū ē ō ai au

II. Halbvokale.

y v

III. Konsonanten.

	Verschlusslaute		Spiranten		Nasale	Liquide
	tonlos	tönend	tonlos	tönend		
Gutturale	*k*	*g*	*h*			
Palatale	*č*	*j*	*š*	*ž*		
Dentale	*t*	*d*	*s*	*z*	*n*	*r l*
Labiale	*p*	*b*			*m*	

§ 2. Nord-Balūčī.

Gegenüber diesem Lautbestand des südbalūčischen Dialektes, welcher in der Landschaft Makrān gesprochen wird, erscheint der Lautbestand des nördlichen Dialektes (NB) weit komplizierter. In letzterem haben sich zahlreiche Spiranten und Aspiraten sekundär aus Verschlusslauten entwickelt und zwar nach folgenden Hauptgesetzen[1]):

1) Vf. Dialektspaltung im Balūčī (DSp.), Sitzungsber. der K. B. Akad. d. Wissensch. phil.-hist. Cl. 1889. I. S. 74 ff. Bezüglich der Abkürzungen s. Vf. Etymologie des Balūčī (EB.), Abhandl. d. K. B. Akad. d. Wissensch., philos.-philol. Cl. XIX. 1. S. 108 ff. (3 f. d. SA.) 1890. Hinzuzufügen ist noch BT. = Balūčische Texte mit Uebersetzung von W. G. ZDMG. 43. S. 579 ff.

Digitized by Google

1. [illegible] sowie den sb. postkonsonantischen [illegible] gegenüber.
2. [illegible] Tenues und Mediä im [illegible] Spiranten gegenüber.

[illegible] ist somit der folgende:

[illegible]

[illegible] kommen auch die [illegible]

Lautlehre.

I. Vokale.

§ 1. a.

[illegible]

[illegible] nicht [illegible] oder wie [illegible] gesprochener [illegible] Umgebung richtet.

[illegible] „Pferd" 4 = [illegible]

[illegible]

[illegible] = aw. [illegible] *pasam*: [illegible] „Schaum" 188 = [illegible] „Leber" [illegible] = [illegible] *pada*, aw. *pada*. — [illegible] 286 =

[illegible] meine EB.

skr. *paśú*, aw. *pasu; vaš* „angenehm, gut“ 407 = np. *χwaš; gvašag* „reden“ 143 = aw. *vaš aošaitē vašata; mazan* „gross“ 227 = aw. *maz; gvazag* „überschreiten“ 144 = aw. *vaz vazaiti.* — *kor* „Esel“ 192 = aw. *χara*, np. *χar; par* „auf, über“ 283 = aw. *upairi*, ap. *upariy*, np. *abar, bar; varag* „essen“ 404 = aw. *χwar, χwaraiti*, np. *χwardan; gvarm* „Brandung“ 141 = aw. *varemiš* (Geldner, 3 Yasht S. 48); *gvark* „Wolf“ 140 = ap. **varka* (in *Varkāna*), aw. *vehrka; mark* „Tod“ 225 = aw. *mahrka*, np. *marg.* — *ham* „auch“ 150 = ap. *ham-*, aw. *hām-; ǰan* „Weib“ 174 = aw. *ǰaini*, np. *zan; gvan* „Pistazie“ 133 = aw. *vana*, np. *bun; dantān* „Zahn“ 70 = aw. *dañtan*, np. *dandān; gandīm* „Weizen“ 98 = np. *gandum.*

2. Zuweilen findet sich *ă* geschrieben, wo etymologisch *ā* zu erwarten wäre: nb. *nakʿ* „Grossmutter“ 250 = aw. *nyākē; pač* „offen“ 275 = np. *bāz* (nur D 55 *pʿāš-pʿāδ* „barfuss“ im NB.); nb. *pakʿar* „notwendig“ 281 = np. *bakār*; nb. *rōpʿask* „Fuchs“ 323 aus **raopāsaka*. vgl. skr. *lópāśá.*

3. *a* = ursprünglich *u* durch Vokalangleichung in *vasarik* „Schwiegervater“ 405 = *χwasura; tanak* „dünn“ 377 = skr. *tanú*, np. *tanuk*. So wohl auch in *našār* „Schwiegertochter“ 254 gegenüber skr. *snuṣā.*

4. Häufig bezeichnet *a* den „Svarabhaktivokal“, so namentlich vor *r*. Die Artikulation des Svarabhaktivokales ist naturgemäss eine äusserst schwache. Er wird stark von den benachbarten Konsonanten beeinflusst, gelegentlich scheint er sich auch nach dem vorherrschenden Vokal des Wortes zu richten. Bei unseren Berichterstattern wird der Svarabhaktivokal, eben infolge seiner unbestimmten Färbung, oft in den nämlichen Wörtern verschieden, durch *a, i* oder *u*, wiedergegeben. So finden wir sb. *huštar* P und *uštir* Mrs 31, nb. *huštar* G 18[b] und *huštur* D 129 „Kamel“ 161 = aw. *uštr-a;* sb. *rōgan* P, *rōgun* Mrs 55, nb. *rōγan* D 81, *rōγin* G 19[b] „Fett“ 327 = aw. *raoγn-a* u. a. m. Beispiele für den *a*-Vokal sind nb. *garančʿ* G 25[b] „Schlinge im Kleid, um Geld u. s. w. aufzubewahren“, das zu np. *gurinǰ* (dies die Vokalisation bei Vullers) „Falte“ gestellt werden muss; *darōg* „falsch, Lüge“ P neben *drōg* Mrs 39, nb. *drōγ* D 73, HR 128[b] = aw. *draoγa*, ap. *drauga*, np. *durōγ* und *darōγ*; *garanday* „donnern“ D 105 neben *granday* D V[a] 23, *sarēn* „Lende“ 338 ? = aw. *sraoni*, np. *surūn*; nb. *darašk* „Baum“ 82 neben *drašk* und sb. *dračk.* — Bei anderen Konsonanten: nb. *safēϑ* und *sawēϑ* „weiss“ 166 = sb. *ispēt*, aw. *spaeta* (LW); *šavā* pron. 2. p. pl. 365 = aw. *χšmat*, np. *šumā.* — Vorschlag von *a* vor Doppelkonsonanten am Wortanfang: nb. *aštāfī* „Eile“ D 42 = sb. *ištāpī* P = np. *šitābī;* nb. *astār* D 41 „Stern“ neben *istār* G 25[b] = aw. *stār-*, np. *sitāra.*

5. Nasalierung des *a*-Vokales: *gvamz* „Wespe“ 132 für **gvañbz* = **gvabz* aus **gvaps.* — Gelegentlich findet sich *a*, wo wir *an* erwarten: *taǰēnag* „spannen“ 375 = aw. *ϑañǰ -ϑañǰayeiti;* nb. *apʿān* „Ranzen“ neben sb. *anpān* = np. *hanbān*, kurd. *habān;* nb. *datʿān* „Zahn“ 70 neben sb. *dantān.* Ebenso *ā* statt *ān*, *ī* statt *īn*, *ū* statt *ūn*, *ē* statt *ēn* (§ 4. 4, 6. 5, 8. 3, 10. 5). Offenbar liegen hier Nasalvokale vor, bei denen die Nasalierung jedoch sehr schwach vernommen wird.

Digitized by Google

§ 4. ā.

[illegible] Baluči [illegible]

[illegible]

Inlautend [illegible] „Nagel“ [illegible] „Brunnen“ [illegible] „Nabel“ [illegible] pād „Fuss“ [illegible] „Arm“ [illegible] „Regen“ [illegible] „Ruf“ [illegible] „Schwieger-[illegible] — In der [illegible] schwachen, in [illegible] „trocknen“ 385 gegen-[illegible] u. s. w.

2. Zuweilen findet sich *ā* in Silben, wo etymologisch *ă* zu erwarten wäre. Die Dehnung wurde wohl durch den Akzent bewirkt. ***kāsib*** „Schildkröte" 196 = skr. ***kaśyápa*** (zu erwarten wäre übrigens ***kāsip***); nb. ***sārt'*** „kalt" 336 = aw. ***sareta***, np. ***sard***; ***hāps*** „Pferd" 4 neben ***haps***.

3. *ā* durch Zusammenziehung nach Schwund eines Lautes: a) aus *a* (*ā*) + y + Vokal entstanden: ***k'ān*** „ich werde gehen" 21 neben ***k'āyān***; nb. ***jāγ*** „kauen" 176 neben sb. ***jāyaγ***; nb. ***zāγ*** „gebären" 423 gegen sb. ***zāyag***; nb. ***zarāγ*** „Blutegel" 417 zu skr. ***jalāyuka***. — b) aus *a* (*ā*) + *v* + *a* (*ā*) in ***šā*** „ihr" 365 neben ***šavā***. — ***ārag*** „bringen" 14, ***ārīn*** „ich bringe", nb. ***ārt'a*** „gebracht" gegen sb. ***āvarta***; könnte LW sein.

4. Nasalierung des *ā*-Vokals, im besondern vor *v* = urspr. *m*: nb. ***nyānvān*** „inmitten" 265 = sb. ***nyāmā***; ***hānvag*** „roh" 155 neben ***hāmag***; auch ***jānvāϑ*** „Schwiegersohn" 420 bei L neben ***zāmāϑ*** bei D. — *ā* statt *ān* nach § 3. 5 a. E. sb. pron. dem. *ā* „dieser" = nb. ***ān*** 8 = np. ***ān***; vgl. ***ādēmā*** „dort" = ***āndēmā***; ***ārōčī*** „heute, diesen Tag", ***āšapī*** „diese Nacht".

§ 5. *i*.

1. *i* = ursprünglich *i*.

a) Anlautend: Pron. St. *i* in ***idā*** „hier" 164 = aw. ***iδa***, ap. ***idā***; ***išt*** „Ziegel" 168 = aw. ***ištya***, np. ***χišt***.

b) Inlautend: ***pit*** „Vater" 296 = aw. ***pitare***, np. ***padar***; ***mičag*** „saugen" 235 = mp. ***mizītan***. — ***gis*** „Hausstand" 108 = aw. ***vis***, ap. ***viϑ***; nb. ***mižaγ*** „harnen" 238 = aw. ***miz maezañti***. — ***gindag*** „sehen" 105 = aw. ***vid vindeñti***; ***sindag*** „brechen" 342 = skr. ***čhid čhinátti***, aw. ***siδ*** (Hübschmann, ZDMG. 38, 425). Woher kommt der *i*-Vokal in ***pis-*** „später, nach, darüber hinaus" 295 gegenüber ***paš-tara*** „später" 287?

c) Auslautend: ***gi-činag*** „auswählen" 104 = aw. Wz. ***či*** + ***vi***; nb. ***ni-gōšaγ*** „hören" 263 = aw. Wz. ***guš*** + ***ni***. Im Wurzelauslaut findet sich *i* in nb. ***riyaγ*** „cacare" 315 = aw. ***iri*** oder ***ri***, np. ***rīdan***. Vgl. ***činag*** „sammeln" 60 = skr. ***či činóti***, ***zinag*** „an sich reissen" 424 = aw. ***zi zināt***, np. ***di adinā***.

2. Gelegentlich findet sich *ĭ* in Silben, wo man etymologisch *ī* erwartet: ***bij*** „Same" 37 = skr. ***bíja***, np. ***bij***; ***kitak*** „kleines Insekt" 199 = skr. ***kīṭá***. Auch ***mik*** „aufgerichtet" 239 neben ***mīk***.

3. *i* aus ursprünglichem *a* entstanden a) unter dem Einflusse eines Palatallautes: ***sūčin*** „Nadel" 356 = np. ***sūzan***; ***pāčin*** „Ziegenbock" 290 = np. ***pāzan***; ***pūñzig*** „Ferse" 306 aus ****pūñzag***. Ueber nb. ***diδaγ***, pp. ***daχt'a*** „brandmarken" D 72, das doch wohl zu skr. ***dah dáhati***, aw. ***daz dažaiti***, mp. ***dazītan*** gehört, und das ich in ***dižaγ*** ändere s. Einl. Nr. 433. — b) unter dem Einflusse eines *r*: ***pir-*** „um — herum" 294 = skr. ***pári***, aw. ***pairi***, ap. ***pariy***; ***mirag*** „sterben" 237 = aw. ***mar -mairyeiti***; nb. ***zirdē*** „Herz" 426 = aw. ***zaredaya***. Es ist zu beachten, dass in allen diesen

Digitized by Google

Fällen dem *r* [illegible] nachlautete, welches den Vokal der vorhergehenden Silbe beeinflussen konnte. Ferner ist zu vergleichen *girag* „ergreifen" 106 = aw. *garew*, [illegible] „zerreissen" [illegible] = np. *darīdan*; *casarik* „Schwiegervater" 405 aus [illegible].

4. [illegible] namentlich bei *r*: nb. *birāϑ* neben *barās* = sb. *brāt* „Bruder" [illegible] = np. [illegible] „Augenbrauen" 44 neben *burrān*; nb. *girēγ* = sb. *grēẟ* „weinen, jammern" [illegible] = np. *giristan*; *zirih* „Quell" und *zirā* „Meer" 425 = aw. [illegible]. Vgl. ferner [illegible] gegen nb. [illegible] „Hirte" 367 = afγ. *špūn*, np. *šubān*. — Als [illegible] Doppelkonsonanten findet sich *i* in LW. *ispēt* „weiss" [illegible] „gross, dick" 167 = skr. *sthūrá*.

§ 6. *ī*.

1. *ī* = ursprünglichem [illegible]

a) [illegible] „Pfahl" gehörig (vgl. [illegible] S. 114—115); *sīkun* [illegible] — [illegible] 111 = aw. *visaiti*, ap. [illegible] = np. [illegible]; *gīr* „Gefängnis" [illegible] = [illegible] zu np. *pīr*; *pīruk* „Grossvater" 300 [illegible] = ap. [illegible], mp. *dašīgar* [illegible].

2. [illegible] wo nach den verwandten Wörtern *ī* zu erwarten wäre [illegible] = skr. *kapiñjala*.

3. [illegible] „zusammen mit" [illegible] neben *p ajwā*; [illegible] 427 zu skr. [illegible], mp. [illegible].

4. [illegible]

[illegible]

[illegible]

§ 7. *u*.

1. *u* = ursprünglich *u*.

a) Anlautend: *uštir* „Kamel" 161 neben *huštar* = aw. *uštra*.

b) Inlautend: *sučag* „brennen" 349 = aw. *suč*. — *rudag* „wachsen" 319 — aw. *rud raoδenti; šudīg* „hungerig" 371 zu aw. Wz. *šuδ*. — *duz* „Dieb" 88 = np. *duzd;* nb. *pʻusaγ* „Sohn" 304 zu aw. *puϑra; tusag* „ausgehen, verlöschen" 397 zu aw. Wz. *tus*. — *kumb* „Teich, Pfuhl" 204 = aw. *χumba*.

2. Vereinzelt findet sich *u* in Silben, wo nach den verwandten Wörtern *ū* zu erwarten wäre: *kučak* „Hund" 203 = np. *kūčak* (doch wohl vermutlich Lehnwort); *runag* „ernten" 321 (nur HR hat *rūnaγ)* gegenüber waχ. *warūnam*, es ist jedoch skr. *lū lunāti* zu beachten.

3. *u* = ursprünglich *a* in *trus, turs* „Furcht" 393 = np. *tars*. — *ur* = aw. *er* (ar. *r*-Vokal) nach *m* in *murta* Mrs 33, *murtag* P, nb. *murtʻā* G 26ᵃ „tot" = aw. *mereta*, np. *murda*. — *u* = *ar, er* mit gleichzeitigem Schwund des *r*: *tunnag* aus **tušnag* „durstig" 396 = aw. *taršna; mušta* „gerieben" 244 = aw. *maršta; ša-muš-ag* „vergessen" 361 zu skr. *mṛṣ mṛṣyati márṣati*, np. *farā-muš; kut* „gemacht", nb. *kʻuϑa* 185 = aw. *kereta*.

4. *u* aus und neben ursprünglichem *va: čunt* „wie viele?" 64 = aw. *čvant*, np. *čand*. Besonders häufig findet sich *gu*- neben *gva;* so in nb. *gumz* „Wespe" 132 neben *gvamz, gur* „nahe bei" 136 neben *gvar, gurk* „Wolf" 140 neben *gvark, gušag* „sprechen" 143 neben *gvašag*, nb. *guzaγ* „überschreiten" 144 neben *gvázaγ*.

5. *u* als „Svarabhaktivokal": *burvān* „Augenbrauen" 44 neben *birvān* = aw. *brvaṭ; surup* „Blei" 355 = np. *surb* oder *usrub; surum* „Huf" 348 = np. *sum* oder *sunb*.

§ 8. *ū*.

1. *ū* = ursprünglich *ū*.

a) Inlautend: *dūt* „Rauch" 90 = np. *dūd*, lat. *fu-mus; sūt* „Nutzen" 357 = np. *sūd; zūt* „schnell" 430 = np. *zūd; sūčin* „Nadel" 356 = np. *sūzan*. — *mūd* „Haar" 247 = np. *mū, mūi; zūm* „Skorpion" 428 zu aw. Wz. *zu* = skr. *jū*.

b) Auslautend: am Wurzelende *būag* „sein, werden" 45 = np. *bū-dan*.

2. *ū* steht statt *u* durch „Ersatzdehnung" bei Schwund eines Konsonanten: *tūnag* „durstig" 396 neben *tunnag* aus **tušnag; sūr* „rot" 350 neben *suhr* (?LW). Auch *tūm* „Same" neben *tōm* 399 ist heranzuziehen; erstere Form entspricht dem np. *tuχm* mit Schwund des Gutturals, letztere dem aw. *taoχman*, np. *taumā*. Auffallend ist das *ū* in *zūrag* „wegnehmen" 429, das anscheinend zu skr. *hṛ harati* und aw. *zar* gehört, und in *pūnzig* „Ferse" 306 gegenüber dem aw. *pāšna*, np. *pāšina;* vgl. afγ. *pūnda*.

Digitized by Google

[illegible]

[illegible]

[illegible] der Haut zu [illegible].

[illegible] auf den Uebergang [illegible] der Uebergang [illegible] müsste, wenn [illegible] S. 333.

[illegible] égük „ein- [illegible]

[illegible] 241 zu aw. [illegible] „eine Me- [illegible] — nb. [illegible] an welcher Stelle im [illegible] verwandelte, hat

Digitized by Google

das Balūčī ē erhalten: *nēm-rōč* „Mittag" 269 = np. *nīm-rōz*; *bēnag* „Honig" 36 zu np. *angu-bīn*; *dēm* „Angesicht" 80 = np. *dīm*; nb. *k'ēnaγ* „Rache" 201 = np. *kīna*. Die beiden letzten sind wohl Lehnwörter.

2. Oft findet sich ē in Verben (starke Form der *i*-Wurzeln): *gēčag* „sieben" 112 = päz. *vēχtan*; *gējag* „schleudern" 113 = np. *an-gēχtan*; *rēčag* „ausgiessen" 316 = mp., np. *rēχtan*; *rēsag* „spinnen" 318 = np. *rēsīdan*. Im Austausche mit *i*: nb. *brēsaγ* „spinnen" 40 neben *brissinaγ*; *brējag* „backen, rösten" 39 neben *brijag*, pp. *brētka* oder *brihta*.

Auch das sog. „*i* der Einheit", das dem unbestimmten Artikel entspricht, wird im Bal. noch ē gesprochen. Es ist der Ueberrest eines alten *aiva* (Salemann und Shukovski, pers. Gramm. § 18). Man vergleiche *rōšē* „eines Tages" (BT II. 1); *yā buzē* „eine Ziege" (BT III. 2); *bōi bōi ādamē* „Geruch, Geruch eines Menschen" (BT IV. 1. 7); *mardēā mulk k'išta* „ein Mann bestellte das Feld" (Lew. 6. 1), *ya šafēā* „in einer Nacht" (Lew. 11. 5) und viele andere Beispiele.

3. ē = ursprünglich *aya*.

Meines Erachtens gehört hieher *ādēnk* „Spiegel" 10, *parērī* „voriges Jahr" 285 = aw. **parō-ayara*; ferner das ē der kausativen Verbalstämme wie *tajēnag* „spannen" 375 = aw. *ϑañjayeiti*: *tōsēnag* „meiden, fliehen" zu *tōsag* 400 u. s. w.

4. ē durch „Ersatzdehnung" nach Schwund eines Konsonanten in *gēnīč* „Koriander" Einl. Nr. 435 = np. *gišnīz*.

5. Nasalierung des ē-Vokales findet namentlich vor dem aus *m* entstandenen *v* statt: *dēnv* „Angesicht" 80 neben *dēm*; *rēnv* „Gras" G 39. 13 neben *rēm* G 19ª, D 81. ē statt *ēn* nach § 3. 5 a. E.: *ādēk* und *hādēk* „Spiegel" 10 neben *ādēnk*.

§ 11. *ai*.

1. *ai* = ursprünglich *āya*: *haik* „Ei" 159 = np. *χāya*, oss. *aik'*, *aik'ā*; *sai* „drei" P 21, M 116, D 89 = aw. *ϑrāyō*; *kait* „er kommt" von *āyag* 21 = np. *āyad*. Auch *sāig* „Schatten" 341 = np. *sāya* dürfte nur etwas verschiedene Schreibung des nämlichen Lautes sein.

2. Allgemein balūčisch scheint es zu sein, dass die Kausative neben dem Ausgange *-ēnag* auch *-ainag* aufweisen. Vgl. M § 125, 126; D S. 31. Vereinzelt ist anzuführen *aidā* „hier" 172 bei Marston neben nb. *ēdā*; *raim* „Gras" bei Marston 31 und Leech 610ᵇ neben *rēm*; Pron. interrog. sb. *kai*, nb. *k'ai* „wer?" 200 (Grdf. **kaya*) neben *kē* bei Pierce.

§ 12. *ō*.

1. *ō* = ursprünglich Diphthong *au* (aw. *ao*).

rōk „hell, licht" 328 = skr. *rōka*, *rōkā*; *rōt* „Fluss" 330 = ap. *rautah*; *rōpask* „Fuchs" 323 zu skr. *lōpāšá*; *rōč* „Tag" 324 = aw. *raočō*, ap. *raučah*, np. *rōz*; *dōčag* „nähen" 91 = np. *dōχtan dōzam*; *čōp* „Keule" 66 = np. *čōb*; *kōpak* „Schulter"

Digitized by Google

[illegible] = skr. *bhōga*: nb. *jōγ* „Joch“ [illegible] = aw. *baoiδi*: *nōd* „Nebel“ 271 viell. = [illegible] *raoδita*: *bōjag* „lösen“ 48 = [illegible] — *tōm* „Same“ 399 = aw. *taoχman* [illegible]

[illegible] starke Form der *u*-Wurzeln) neben [illegible] Wurzelgestalt mit verschiedener Bedeutung [illegible] bewahrt: *lōsag* „auslöschen“ [illegible] intr. **ludag*. nb. *luday* bei D 92; [illegible] „zerbrechen“ zu intr. *prušag* [illegible] *hušag* intr. „austrocknen“ [illegible] *rōδinag* (l. -ē-) nb. *rōδinay*.

[illegible] auslautendem *g*: *gōn* „Pistazie“ [illegible] „mit“ 124 für *gwā*. Ver- [illegible]

[illegible] = [illegible]

[illegible] = aw. [illegible]: *ōštag* „stehen“ 402 [illegible]

[illegible] = [illegible]: *jō* „Gerste“ 179 [illegible] = aw. [illegible] Lehnwörter.

[illegible] entspricht vermutlich [illegible] „Schwiegermutter“ 406; [illegible] Vgl. D S. 13: „Most [illegible] whether this vowel [illegible]

[illegible] in ihrer Verwendung [illegible] -*wā* entspricht. Vgl. [illegible] umgekehrt war) und kam [illegible] *dāta-ī* „er liess [illegible] 19 (= nachdem [illegible] zugerichtet hatte, gab [illegible]

[illegible] „Taube“ 210 = kurd. [illegible] neben *pāī*.

§ [illegible]

[illegible] = [illegible] 273. Geif. vermutlich [illegible]

[illegible] = [illegible] = aw. *aura*. Sehr [illegible]

Digitized by Google

3. *au* vereinzelt neben *ō* = ursprünglich *au (av)* oder *ava*.

ǰau „Gerste" (? LW) 179 neben *ǰō* und *ǰav* = aw. *yava*; nb. *bauf* „Matratze" 50 neben *bōf* und sb. *bōp*. *tau* P, nb. *t'au* D 62 „du" neben *tō* P, Mrs 50.

II. Halbvokale, Liquide und Nasale.

§ 14. *y*.

y = ursprünglich *y*.

a) Anlautend: *yāt* „Erinnerung" A 68[b], B 49[b] = np. *yād*.

b) Inlautend zwischen Vokalen: *kāyān* „ich werde kommen" 21 vgl. np. *āyam*; *sāyag*, *sāyī(t)* 341 „scheren, er schert" vgl. skr. *čhā čhyáti*; *sīyag* „schwellen" 347 viell. = skr. *śvā śváyati*; *riyag* „cacare" 315; *zāyag* „gebären" 23.

§ 15. *v*.

1. *v* = ursprünglich *v*, Halbvokal zu *u*: *burvān* „Braue" 44 zu aw. *brvaṭ*, np. *barū*; *ǰav* „Gerste" 179 = aw. *yava* neben *ǰō* und *ǰau*, vgl. § 13. 3.

2. Anlautend steht *v* = skr. *sv* = awestisch *χw*- (np. *χw*- oder *χu*-) = altp. *uv*- vor *a*-Vokalen (vor *i*-Vokalen wird *χw*- zu *h*-): *vat* „selbst" 408 = skr. *svátas*, aw. *χwatō*, ap. *uvā*-, np. *χwad*; *vapsag* „schlafen" 403 = skr. *svap*, aw. *χwap*, *χwafs*, np. *χuftan*; *varag* „essen" 404 = aw. *χwar*, np. *χwardan*; *vānag* „lesen" 412 = skr. *svan*, aw. *χwan*, np. *χwāndan*; *vād* „Salz" 411 zu skr. *svad* = np. *χwāi*.

In *vasarik* „Schwiegervater" 505 = aw. *χwasura*, np. *χusur*, und in *vassō* „Schwiegermutter" 406 = np. *χwaš* steht dem anlautenden *v*- im Skr. *śv*- *(śvaśura, śvaśrū)* gegenüber, das hier durch Lautangleichung entstanden ist.

3. Anlautendes *gv*- steht für ursprüngliches *v*- vor *a*-Vokalen (vor *i*-Vokalen wird *v*- zu *g*-, § 22. 3). Im Np. entspricht zumeist *b*-: *gvan* „Pistazie" 133 = skr. *vana*, np. *bun*; *gvar* „Brust" 135 = aw. *vara*, np. *bar*; *gvark* „Lamm" 137 zu np. *barra*; *gvas* „genug" D 199 = ap. *vasiy*, np. *bas*; *gvask* „Kalb" 142 = skr. *vatsá*, np. *bača*; *gvānǰag* „rufen" 145 und *gvānk* „Ruf" 146 = np. *bāng*, *bāngīdan*; *gvāriš* „Regen" 147 zu aw. *vāra*, np. *bārān*; *gvāzī* „Spiel" 149 = np. *bāzī*; *gvāt* „Wind" 148 = aw. *vāta*, np. *bād*; — *gvark* „Wolf" 140 = aw. *vehrka*, ap. **varka*, np. *gurg*.

Isoliert steht *gvahār*, nb. *gvāhar* „Schwester" 131, das nicht auf aw. *χwaṅhar* (= skr. *svasṛ)* zurückgehen kann, sondern eine Grundform **vahar* (ar. **vasṛ)* voraussetzt. Vgl. Brugmann, Grdr. I. 447. Bartholomae, ZDMG. 44, 553.

4. Statt anlautendem *v* findet sich im NB. *v̊* (tonloses *v*) vereinzelt von unseren Berichterstattern angegeben: *v̊āδ* „Salz" 411 = sb. *vād*; *v̊āw* „Schlaf" 410 = sb. *vāb* (LW.).

5. Für einen dem NB. eigentümlichen Lautübergang möchte ich den von *m* in *v* halten. Ich bemerke, dass ich in EB in diesem Fall stets *w* geschrieben habe, jetzt

Digitized by Google

aber, an Dames mich anschliessend, die Schreibung *v* vorziehe. Dames hat nämlich stets *w*, womit er den Halbvokal (= *v* bei mir) wiedergibt. Beispiele: nb. *k'avān* „Beuteanteil" 194 = np. *kamān* „Bogen"; nb. *harān* „jener", *havēn* „dieser" 150 = np. *hamān*, *hamīn*; nb. *nēvaγ* „Butter" 268 = sb. *nēmag*; nb. *nuvāš* „Gebet" 251 neben *namāš*; nb. *šavā* „ihr" 365 = np. *šumā*. Mehrfach verbindet sich mit dem Uebergang von *m* und *v* die Nasalierung des Vokals: nb. *nyāñvāñ* „in der Mitte" 265 = sb. *nyāmā*; nb. *dēñv* „Angesicht" 80 neben sb. *dēm*; nb. *rēñv* „Gras" G 39. 13 neben *rēm*; nb. *hāñvaγ* „roh, ungekocht" 155 neben *hāmag*, *hāmaγ*; nb. *jāñvāϑ* (l. *zāñvāϑ*) „Schwiegersohn" 420 neben *zāmāϑ*.

Ueber einen vereinzelten Fall des Ueberganges von *v* in *m* s. § 19. 2.

§ 16. *r*.

1. *r* = ursprünglich *r* (skr. *r* oder *l*).

a) Anlautend: a) *rudag* „wachsen" 319 = aw. *rud raoδenti*; *rōč* „Tag" 324 = aw. *raočō*, ap. *raučah*, np. *rōz*. In *rōt* „Fluss" 330 = skr. *srōtas* ist *s* vor *r* schon im Urir. geschwunden, vgl. ap. *rautah*. — b) *runag* „ernten" 321 = skr. *lū lunāti*; *rōd* „Kupfer" 325 zu aw. *raoiδita*, skr. *lōhá*, *lōhita*; *rōp'ask* „Fuchs" zu skr. *lōpāšá*.

b) Inlautend: *grāriš* „Regen" 147 zu aw. *vāra*; — *krōs* „Hahn" 202 zu aw. Wz. *χrus*; *brāt* „Bruder" 38 = aw., ap. *brātar*; *drāǰ* „lang" 84 = aw. *drāǰō*; *drīn* „Regenbogen" 85 = Yidgāh *drūn*; *trušp* oder *trupš* „sauer" = np. *turuš*. — *ārt* „Mehl" 15 = np. *ārd*; *sārt'* „kalt" 336 = aw. *sareta*; *kārč* (aus **kārtč*) „Messer" 195 zu aw. *kareta*; *gvark* „Wolf" 140 = aw. *vehrka*; *gvarm* „Brandung" 141 = aw. *varemiš*.

c) Auslautend: *gvar* „Brust" 135 = np. *bar*; *par* „auf, über" 283 = np. *bar*; *kar* „Esel" 192 = np. *χar*; *našār* „Schwiegertochter" = afγ. *nžōr*; *huštar* „Kamel" 161 = np. *uštur*, *šutur*; — *kapinǰar* „Rebhuhn" 190 = skr. *kapiñǰala*. — Im Auslaute von Wurzeln: *tar-ag* „umkehren" 381 = np. *gu-δar-īdan*; *var-ag* „essen" 404 = aw. *χwar χwaraiti*.

2. *r* = *l* anderer iränischer Dialekte: nb. *nāraγ* „seufzen" 260 = np. *nālīdan*; nb. *zarāγ* „Blutegel" 417 = np. *zalū*.

3. Ueber den bei *r* sich häufig entwickelnden Stimmton, den bald *a*, bald *i*, bald *u* geschriebenen „Svarabhaktivokal" vgl. § 3. 4, 5. 4, 7. 5.

4. Einer besonderen Besprechung bedarf die Vertretung a) von *rd* und *rz*, b) von Spirans + *r* im Balūčī.

a) Bekannt ist der Uebergang von *rd* und *rz* (durch *rd*) in *l* im Neupersischen. Es fragt sich, ob das Balūčī an diesem Uebergange teil nimmt. Das einzig sichere Beispiel *zirdē* „Herz" = aw. *zareδaya*, np. *dil* zwingt uns, meine ich, diese Frage zu verneinen. Eine zweifelhaftere Gleichung ist ferner *gar* „Schlucht" Einl. Nr. 434 statt **gard* mit dem im Bal. so häufigen Schwund

Digitized by Google

eines auslautenden Konsonanten = aw. *gereδa*. Wir sind demnach genötigt, *ilag* „lassen" 165 = aw. *harez*, np. *hištan hilam* und nb. *malaγ* „reiben" 223 = aw. *mared*, np. *mālīdan* als Lehnwörter anzusehen. Das nämliche gilt von *bālād* „Höhe" 31, das eine allerdings alte Entlehnung sein muss.

b) Bezüglich der Vertretung von Spirans + *r* im Bal. ist es kaum möglich, zu einem gesicherten Resultat zu kommen. Es fehlt an zweifellos echten Beispielen. Zunächst sollte man statt der Lautverbindungen *χr*, *fr*, *γr*, *δr*, *wr*, im Balūči *kr*, *pr*, *gr*, *dr*, *br* oder mit Umstellung *rk*, *rp* u. s. w. erwarten. Man könnte sich dabei auf *čark* „Rad" 56 berufen. Allein dieses Wort ist keineswegs unzweifelhaft echt; es könnte recht wohl aus np. *čarχ* entlehnt sein, das bei dem Fehlen der Spirans im Balūči (SB.) *čark* ausgesprochen werden müsste. Ebenso lautet np. *barf* „Schnee" im Bal. *barp*, und dass hier eine Entlehnung vorliegt, steht wegen des Anlautes ausser Frage. Von grösserem Gewichte wäre *murdān* „Finger" 242, wenn dieses mit Bartholomae (ZDMG. 44. 553) in *murd-dan* (*murd* = *muδra*) zu zerlegen ist, während ich es durch **mūrdān* auf *muhr* zurückgeleitet habe. Allein die Erklärung Bartholomae's erscheint mir doch nicht so zweifellos, dass ich weiter gehende Folgerungen an das vereinzelte Wort anknüpfen möchte.

Dem Beispiele *čark* steht gegenüber *suhr*, *sohr*, *sūr* „rot" 350 = aw. *suχra*, np. *surχ*, ferner *jahl*, *juhl* „tief" 178 = aw. *jafra*, np. *jarf*, *zarf*. Man möchte aus diesen Beispielen den Schluss ziehen, dass *χ* und *f* vor *r* im Bal. in die Spirans *h* übergegangen seien. Bei *suhr* ist allerdings die Entlehnung aus dem Np. ausgeschlossen; es ist aber nicht unmöglich, dass das Wort in einer früheren Sprachperiode (vgl. mp. *suχr*) aufgenommen wurde. Am meisten Gewicht ist wohl dem Worte *jahl* beizulegen, dessen Etymologie mir ziemlich sicher zu sein scheint. Es fragt sich nur, ob dies einzelne Wort ausreicht, um daraus ein Lautgesetz abzuleiten, welches den sonstigen Lautgesetzen des Balūči entgegenstände. Bemerkt sei, dass auch meine Etymologie von *haur* „Regen" 163 = aw. *awra* die Erhaltung der Spirans voraussetzt; denn es muss ihm doch ein **hawr* zu grund liegen. Könnte nicht das Wort Entlehnung aus dem Kurdischen sein?

c) Für sich zu betrachten ist die Behandlung der Lautgruppe *ϑr*. Die Vertretung derselben durch *s* erscheint mir für das Balūči gesichert. Beispiele s. § 35. 3. Offenbar hat die Lautgruppe schon in früher Zeit eine sehr innige Verbindung eingegangen, weshalb sie auch im Ap. durch ein besonderes Zeichen ausgedrückt wird, das nach Bartholomae BB. 9. 130 etwa $\overset{r}{s}$ zu lesen ist.

§ 17. *l*.

l hat sich im Balūči offenbar erst sekundär entwickelt. Sichere Beispiele, wo es einem *l* der übrigen īrānischen Dialekte entspricht, fehlen, ausser vielleicht *lap*

Digitized by Google

„Lippe" 216 = np. *lab*. Bei Nr. 214, 215, 217, 218, 220 ist Entlehnung mindestens wahrscheinlich, auch bei *lap* nicht durchaus ausgeschlossen. In *als* „Thräne" Einl. Nr. 431 = skr. *aśru*, aw. *asru*, np. *ars* steht ihm *r* gegenüber, ebenso in *istal* „Maultier" Einl. Nr. 438 = np. *astar*, vielleicht auch in dem oben erwähnten *ǰahl* „tief" 178 = aw. *ǰufra*. Eine beträchtliche Anzahl von mit *l* anlautenden Wörtern sind mir etymologisch dunkel. Ich führe an: *lankuk*, *-ūk* P, Mrs 35, A 33ª „Finger"; nb. *lavāšaγ* D 113 „trinken" (?? np. *nōšīdan*, oss. *ṅuāzun*, *nvāzin* 206); *lāp*, *lāf* „Bauch" 219 (?? np. *nāf*)[1]; *luk*, *lukk* Mrs 45 „kurz"; *lamb* D 113 „Zweig"; *lōg* P, Mrs 37, nb. *lōγ* L 612ᵇ, G 22ª, D 114 „Haus, Familie".

§ 18. *n*.

1. *n* = ursprünglich *n*.

a) Anlautend: *namb* „Tau" 252 = np. *nam*; *nakʿ* „Grossmutter" 250 = aw. *nyākę̄*; *nazīk* „nahe" 256 zu aw. *nazda*, skr. *nédiṣṭha*; *nākun* „Nagel" 257 = np. *nāχun*; *nākū* „Oheim" 258 = aw., ap. *nyāka*; *nāpag* „Nabel" 259 = *nāfa*; *ni-* „Präposition" = aw. *ni-* in *nigōšaγ* „hören" 262 und *nindag* „sich setzen" 264; *nēmag* „Seite, Richtung" 267 = aw. *naema*; *nū*, *nūn* „jetzt" 270 = np. *nūn*; *nōk* „neu" 272 = aw. *nava*. In *našār* „Schwiegertochter" 254 (= skr. *snuṣā*) und *nōd* „Gewölk" (= aw. *snaoδa*) ist *s* im Anlaute vor *n* geschwunden.

b) Inlautend: *bēnag* „Honig" 36 = np. *angubīn*; *tanak* „dünn" = np. *tanuk*; *zanūk* „Kinn" 416 = np. *zanaχ*. — *gvānk* „Ruf" 146 = np. *bāng*; *pant* „Rat" 282 = np. *pand*; *dantān* „Zähne" 70 = np. *dandān*. — *gušnag* „hungerig" 120 = np. *gursna*; *tūnag* „durstig" 396 aus **tušnag* = aw. *taršna*. — *činag* „sammeln" 60 = aw. *či -činōiṭ*; *zānag* „wissen" 422 = np. *dānistan*; *zinag* „wegnehmen" 424 = aw. *zi -zināṭ*, ap. *di adinā*; *kanag* „machen" 185 = aw. *kar kerenaoiti*; *runag* „ernten" 321 = skr. *lū lunāti*; *gindag* „sehen" 105 = aw. *vid vindeṅti*; *kandag* „lachen" 186 = np. *χandīdan*. Im Auslaute der Wurzel: *ǰanag* „schlagen" 175 = aw. *ǰan ǰaiṅti*; *vānag* „lesen" 412 = np. *χwāndan*.

c) Auslautend: *drīn* „Regenbogen" 85 = Yidgāh *drūn*; *gīn* „Atem" 109 = mp. *vīn* (Haug, glossary 232); *gvan* „Pistazie" 133 = aw. *vana*; *ǰan* „Frau" 174 = aw. *ǰaini*; *zān* „Kniee" 421 = np. *zānū*; *pāčin* „Bock" 290 = np. *pāzan*; *āsin* „eisern" 18 = kurd. *hāsin*; *sīkun* „Stachelschwein" 345 = aw. *sukuruna*.

2. *n* wird geschrieben statt *m* vor *b* in *kunb* neben *kumb* „Pfuhl" 204 = np. *χum*, *χunb*, *runbaγ* neben *rumbag* „eilen" 320 und *srunbē* neben *surum* „Huf" 348.

---

1) Für den höchst fraglichen Austausch von *l* und *n* könnte umgekehrt angeführt werden: *nimōn* D 125 „Limone" = np. *limūn* und *nangar*, *nangār* P; G 20ª, D 123 „Pflug" = skr. *lāṅgala*, *laṅgula*. Alles sehr zweifelhaft.

Digitized by Google

§ 19. *m*.

1. *m* = ursprünglich *m*.

a) Anlautend: *madag* „Heuschrecke" 221 = np. *maig*, *malaχ*; *makask* „Fliege" 222 = np. *magas*; *mar* „Mann" 224 = aw. *maretan*; *mazan* „gross" 227 = aw. *maz*; *mažg* „Gehirn" 229 = aw. *mazga*; *māt* „Mutter" 234 = aw. *mātare*; *mičag* „saugen" 235 = np. *mazīdan*; *mēlag* „Wohnung" 241 = aw. *maēϑa*; *mūd* „Haar" 247 = np. *mū*, *mūi*.

b) Inlautend: *hāmag* „roh" 155 = skr. *āmá*, np. *χām*; nb. *namāš* = sb. **namāč* = np. *namāz*; nb. *zāmāϑ* „Schwiegersohn" = np. *dāmād*. — Ueber Wechsel von *m* und *n* vor *b* s. § 18. 2.

c) Auslautend: *čam* „Auge" 52 = np. *čašm*; *tūm (tōm)* „Same" 399 = np. *tuχm* (aw. *taoχman*); *zūm* „Skorpion" 428.

2. Ganz vereinzelt scheint *m* Vertretung von ursprünglich *v* zu sein in *pīmāz* „Zwiebel" 299 = kurd. *pīvāz*, np. *piyāz*; denn es kann doch np. *piyāz* nur aus *pīvāz*, aber nicht aus *pīmāz* sich entwickelt haben; jenes ist also die ursprüngliche Form. Andrerseits dürfte für kurd. *pīvāz*, wenn es aus *pīmāz* entstanden wäre, bei Jaba die Schreibung *pīwāz* zu erwarten sein, wie auch *kiwān* = np. *kamān* „Bogen"; *nāw* = np. *nām* „Name" u. s. f. Ich bemerke, dass auch im Kurdischen der Uebergang von *v* in *m* sich findet, z. B. *zimān* „Sprache" = np. *zuwān*, aw. *hizvō*. Ueber den umgekehrten Uebergang von *m* in *v* im NB. s. oben § 15. 5.

III. Verschlusslaute und Spiranten.

A. Gutturale.

§ 20. *k*.

1. *k* = ursprünglich *k*.

a) Anlautend: *kadī* „wann" 182 = aw. *kada*, np. *kai*; *kanag* „machen" 185 = aw. *kar kerenaoiti*; *kap* „Schaum" 188 = aw. *kafa*; *kapag* „fallen" = kurd. *kawum*; *kapīnjar* „Rebhuhn" 190 = skr. *kapiñjala*; *kōpag* „Schulter" 211 zu ap. *kaufa* = np. *kōha*.

b) Inlautend: Das Balūči hat hier intervokalisch die ursprüngliche Tenuis erhalten, welche im Neupersischen zur Media wurde: *gōkurt* „Schwefel" Einl. Nr. 437 = np. *gōgird*; *makask* „Fliege" 222 = np. *magas*.

2. *k* = ursprünglich *χ*.

a) Anlautend: *kar* „Esel" 192 = aw. *χara*, np. *χar*; *kandag* „lachen" 186 = np. *χandīdan* (die Formen mit *h*- oder *χ*- sind Entlehnungen); *kumb* „Pfuhl" 204 = aw. *χumba*, np. *χum*; *krōs* „Hahn" 202 = aw. **χraosa*, np. *χurōs*.

Digitized by Google

b) Inlautend: *α*) *nākun* „Nagel" 257 = np. *nāχun*. — *β*) Der palatale Wurzelauslaut wird im Altiränischen vor *t* bekanntlich zu *χ*. Aus *-χt-* wird bal. **-kt-*, woraus im NB. sekundär *-χt-* wird, im SB. dagegen durch Umstellung *-tk-*. Beispiele: *brētka* pp. von *brijag*, *brējag* „rösten" 39, *bōtka* (nb. *bōχt'a*, *buχta)* von *bōjag* „lösen" 48, *dratka* von *dranjag* „aufhängen" 83, *dōtka* (nb. *dōχt'ā*, *duχtā)* von *dōčag* „nähen" 91, *gētka* von *gēčag* „sieben" 112 und *gējag* „schwingen" 113, *patka* von *pačag* „kochen" 276, *rētka* (nb. *riχt'a)* von *rēčag* „ausgiessen" 316; *sutka* (nb. *suχt'a*) von *sučag* intr. „brennen" 349; *sōtka* (nb. *sōχta*) von *sōčag* tr. „brennen" 358; *tatka* (nb. *t'aχt'a)* von *tačag* „laufen" 374; *tātka* (nb. *t'āχt'a*) von *tāčag* „laufen lassen" 382. Beizufügen ist *ātka* (nb. *āχt'a)* aus **āgata* pp. zu *āyag* „kommen" 21. — *γ*) Aus air. *-χš-* wird im SB. *kš*, im NB. mit Umstellung *šk*: *bakšag* „schenken" = nb. *baškaγ* 24 = aw. *baχš*, np. *baχšīdan*.

c) Auslautend: *sak* aus **sakt* mit Schwund von *t* „stark, fest" 333 = np. *saχt*; *mīk* „aufgerichtet" 239 zu np. *mīχ* „Pfahl". Vielleicht auch *sīk* = np. *sīχ* „Spiess" in *sīkārč* „langes zweischneidiges Schwert" 344 für *sīk-kārč*, wie *rō kanag* für *rōk kanag* 328.

§ 21. *k'*, *χ*.

k' und *χ* sind Laute, welche nur dem NB. angehören.

1. *k'* steht einem sb. *k* gegenüber a) im Anlaut vor Vokalen: *k'andaγ* „lachen" 186 = sb. *kandag*; *k'ar* „Esel" 192 = sb. *kar*; *k'awinjar* „Rebhuhn" 190 = sb. *kapīnjar*; *k'afaγ* „fallen" 189 = sb. *kapag*; *k'ārča* „Messer" 195 = sb. *kārč*, *kārča*; *k'ai* „wer?" 200 = sb. *kai*; *k'umb* „Pfuhl" 204 = sb. *kumb*; *k'ōfaγ* „Schulter" = sb. *kōpag*. Alle Wörter mit anlautendem *χ-* oder *h-* = np. *χ* erweisen sich als Lehnwörter. — b) im Auslaute nach *r* und *n*: *gurk'* „Wolf" 140 = sb. *gurk*, *gvark*; *gvānk'* „Ruf" 146 = sb. *gvānk*; *šafānk'* „Hirte" 367 = sb. *šipānk*; *tank'* „enge" 378 = sb. *tank*. Unter Umständen auch nach Vokalen, z. B. *nak'*, *nak'ō* 250 „alte Frau", sb. **nak* = aw. *nyākē*, sowie § 24. 3. — c) im Inlaute: *ēvak'ā* und *ēk'vā* „allein" 171 aus *ēvakā*; *sak'yā* „sehr", adj. *sak'īn* 333 von *sak*.

2. *χ* steht einem sb. *k* gegenüber a) im Inlaut zwischen Vokalen: *nāχō* „Oheim" 258 = sb. *nākū*; *sīχun* „Stachelschwein" 345 = sb. *sīkun*; *nāχun* „Nagel" 257 = sb. *nākun*. Vgl. auch *-χt-* = sb. *-tk-* nach § 20. 2b*β*. — b) im Auslaut nach *i* und *u*-Vokalen: *dīχ* „Spindel" 93 = sb. *dūk*; *bandīχ* „Schnur" 28 = sb. *bandīk*; *nazīχ* „nahe" 256 = sb. *nazīk*; *rēχ* „Sand" 317 = sb. *rēk*; *gōχ* „Kuh" 123 = sb. *gōk*; *nōχ* „neu" 272 = sb. *nōk*; *rōχ* „hell, licht" 328 = sb. *rōk*; *girōχ* „Blitz" 107 = sb. *girōk*. Vereinzelt ist *zanāχ* „Kinn" 416 = sb. *zanūk*.

3. Dagegen bleibt *k* erhalten im Auslaut nach *š* und *s*: *mūšk* „Ratte" 245; *p'ašk* G 16[b] ein Teil des Frauengewandes; *rašk* „Läuse" G 27[a], D 79; *rōp'ask*

Digitized by Google

„Fuchs" 323; *mahisk* „Fliege" 222; *drašk* oder *darašk* „Baum" 82. Ich bemerke, dass unsere Berichterstatter in Bezug auf Wiedergabe von auslautendem *k* und *k'* nicht immer konsequent verfahren.

§ 22. *g*.

1. *g* = ursprünglich *g*:

a) Anlautend: *gandag* „schlecht, böse" 97 zu aw. *gaiñti*, np. *gand*, ap. vgl. *gasta* „widerwärtig"; *gandīm* „Weizen" 98 = np. *gandum*, skr. vgl. *gōdhūma*; *gāγ* „coire" 102 = aw. **gā*, np. *gādan*; *girag* „ergreifen" 106 = aw. *garew*, ap. *garb*, np. *giriftan*, skr. *grabh*, *gṛbh*; *grēag* „jammern" 117 = np. *girīstan*; *gušnag* „hungerig" 120 = np. *gursna*; *gōk* „Rind" 123 = aw. *gāu*, np. *gāw*, skr. *gō*.

b) Auslautend: *bōg* „Gelenk" 47 = skr. *bhōgá*; **ǰōg* „Joch" (aus nb. *ǰōγ* zu erschliessen) = skr. *yōga*, np. vgl. *ǰuγ*.

c) Inlautend entspricht *g* in *nigōšag* „hören" einem alten *g* in **ni-guš*; im np. *niyōšīdan* Uebergang in *y*, dagegen afγ. *nγwatal*.

2. *g* = ursprünglich *k*? Vereinzelt im Inlaute in *ǰagar* „Leber" 173 = skr. *yákṛt*, aw. *yākare*, np. *ǰigar*. Vielleicht doch LW, trotz des abweichenden Vokals. Auslautend *kang* „Kranich" 187 = skr. *kañka*. Ueber die Suffixe *-ag*, *-īg* s. § 24. 1 und 5.

3. *g* = ursprünglich *v* vor *i*-Vokalen. Vor *a*-Vokalen wird *v* durch vorgesetztes *g* gehalten, § 15. 3: *gindag* „sehen" 105 = aw. *vid vindeñti*; *gis* „Hausstand" 108 = aw. *vīs*, ap. *viϑ*; *gīn* „Atem" 109 = mp. *vīn*, np. vgl. *bīnī*; *gīr* „Gedächtnis" 110 = np. *vīr*; *gīst* „zwanzig" 111 = aw. *vīsaiti*, np. *bīst*; *gēčag* „sieben" 112 = mp. *vēχtan*, np. *bēχtan*; *gēš* „mehr" 114 = mp. *vēš*, np. *bēš*; nb. *gēϑ* „Weide" 115 = aw. *vaēti*, np. *bēd*. Die air. Präp. *vi-* findet sich als *gi-* in *gičinag* „auswählen" 104 = aw. *vi-či*. Demnach müssen *gunās* „Sünde" 119 und *guvān* „Zweifel" 121 = np. *gunāh* und *gumān* als Lehnwörter gelten: ersteres ist aber sicherlich alt.

4. In *nagan* „Brot", nb. *naγan* 249 = np. *nān*, aber minǰ. *naγan*, arm. *nkanak* hat das Bal. einen ursprünglich vorhandenen Gutturallaut erhalten. Vgl. Justi, kurd. Spiranten 15. Dagegen steht nb. *saγar* „Kopf" 334 = aw. *sara*, np. *sar* (so im SB. als LW) ganz vereinzelt.

§ 23. *γ*.

γ gehört dem NB. an und steht einem sb. *g* gegenüber.

a) Inlautend zwischen Vokalen: nb. *naγan* „Brot" = sb. *nagan* 249; *laγušaγ* „gleiten" = sb. *lagušag* 214; nb. *ǰaγar* „Leber" = sb. *ǰagar* 173; nb. *bāγār* „Eidechse" = sb. *bāgār* 30. — b) Auslautend: nb. *bōγ* „Gelenk" = sb. *bōg* 47; nb. *ǰōγ* „Joch" = sb. *ǰōg* 130; nb. *pīγ* „Fett" = sb. *pīg* 298. Sehr häufig findet sich in Substantiven (Infinitiven) und Abjektiven im NB. der Ausgang *-aγ* = sb. *-ag*. S. § 24.

Digitized by Google

§ 24. Suff. *-ka*.

Es dürfte hier am Platze sein, einen Ueberblick über die Vertretung der verschiedenen *-ka*-Suffixe im Balūčī zu geben. Unsere Berichterstatter schwanken in der Schreibung zwischen *g* und *k*, und zwar scheint, beim ersten Zusehen, keinerlei Regel, sondern vollkommene Willkür zu herrschen. Indessen gelingt es bei genauerer Betrachtung doch vielleicht, einige Ordnung in das Chaos zu bringen. Es ergibt sich uns ungefähr folgendes:

1. Dem mittelpersischen Suffix *-ak*, welches *a*-Themen ohne Modifikation der Bedeutung fortbildet und welches im Np. zu *a* (mit stummem *h*) geworden ist, entspricht im Balūči stets *-ag*, nb. *-aγ*. Im Ossetischen haben wir *-äg*; s. Hübschmann, Ossetische Nominalbildung, ZDMG. 41, S. 319 ff. § 11ᵇ. Wir finden dieses „bedeutungslose“ Suffix a) an Substantiven: *bēnag* „Honig“ 36; *čičag* „Tamarinde“ 61; *čēdag* „Steinpfeiler“ 62; *grarag* „Lamm“ (vgl. unten 3); *harrag* „Säge“ Mrs 19; nb. *kʻōfaγ* „Schulter“ 211; *kūtag* P „Wassermelone“; *mētag* „Wohnung“ 241; nb. *nawāsaγ* „Enkel“ 255; *nāpag* „Nabel“ 259; *nēmag* „Butter“ 268; nb. *pʻusaγ* „Sohn“ 304; *rōtag* „Wurzel“ 332; *sūrag* „Salzgras“ P; **tāpag*, nb. *tʻāfaγ* „Ofen“ G 20ᵇ, D 61, Lew. 10. 13 = np. *tāba*; *tējag* „Melone“ 390. Ich bemerke, dass durch das Suffix *-ag* ein Wort durchaus noch nicht als echt balūčisch erwiesen ist. Daher sind Wörter wie *bunag* „Gepäck“ 41; nb. *hōšaγ* „Aehre“ D 131 = np. *χōša*; *jāmag* „Hemd, Rock“ P, Mrs 32 (hier *-ug*); *kīsag* „Beutel“ Mrs 53; nb. *kʻēnaγ* „Hass“ 201; *kurrag* „Füllen“ 205; *mōzag* P, nb. *mōžaγ* D 119 „Socken“; *nēmag* „Seite, Richtung“ 267; *pēlag* P, nb. *pʻēlaγ* HR 122ᵇ „Beutel, Sack“; *ramag* „Herde“ 311; nb. *šōraγ* „Salpeter“; *tōšag* P, B 45ᵇ, nb. *tʻōšaγ* HR 124ᵇ „Speisevorrat, Ration“ wohl trotzdem als Lehnwörter aus dem Neupersischen anzusehen. Mit dem Suffix *-ag* sind auch gebildet *sāig* „Schatten“ 340 (aus **sāyaka*) und nb. *jīγ* „Bogensehne“ 177 (aus **jyaka*). — Hieher gehören auch die Verbalsubstantiva: *kandag* A 94ᵃ „Gelächter“ = np. *χanda*; **sumbag*, nb. *sumbaγ* „Seitenstechen“ D 88 = np. *sumba* „Bohrer“; *šānag* „Erbrechen“ P, das ich zu np. *afšāndan* stelle. Diese Verbalnomina auf *-ag* dienen im Bal. als Infinitive. Mockler § 90, 92. 1. — b) *-ag* an Adjektiven: *gandag* „schlecht“ 97, *hāmag* „roh“ 155. Auch hier entscheidet natürlich die Endung *-ag* noch nicht für die Echtheit des betreffenden Wortes. Die folgenden Adjektiva sind wohl sämtlich, die beiden letzten unzweifelhaft aus dem Neupersischen entlehnt: *mādag* „weiblich“ 230; nb. *nīlaγ* D 124 „blau“; nb. *nyāmaγ* „mittler“ 265; nb. *tʻēraγ* HR 124ᵃ „dunkel“; nb. *siyāhaγ* „schwarz“ 343; *zadag* Mrs 50, nb. *zaδaγ* D 82. HR 131ᵇ „verwundet“; *zindag* P, nb. *zindaγ* D 83, L 612ᵃ „lebendig“. Zu erwähnen ist hier auch das Partizip Perf. Pass., dessen Ausgang im SB. *-tag* oder *-ta*, im NB. *tʻa* (oder *tʻā*) und *ϑa* lautet. Der Guttural hat sich gerade in dieser Suffixform am meisten verflüchtigt. Beispiele sind sb. *dīta*, nb. *dīϑa* „gesehen“ 105; sb. *murta*, *murtag*, nb. *murtʻā* „tot“ 237; sb. *būtag*, *būta*, *bīta*, nb. *bīϑa* „geworden“ 45.

Digitized by Google

Die Schreibung des „bedeutungslosen" Suffixes mit *-ag* findet sich so ungemein häufig, dass die vereinzelten Fälle, wo wir *-ak* angegeben finden, das Gesetz nicht aufzuheben vermögen. Wir haben es in diesen Fällen mit einer ungenauen Niederschrift zu thun. Die Wörter *kalak* „Wange" = np. *kala*, *karak* „Rand, Ecke" = aw. *karena* und *kōpak* „Schulter" (neben *kapag*) gibt nur Pierce; drei andere: *kučak* „Hund" 203, *kumak* P „Beistand", sowie *zahrak* D 83 „Gallenblase" bleiben ohnehin als Lehnwörter ausser Betracht. Endlich lassen sich noch die Adjektiva *hamak* „all, jeder" 151 und nb. *sawakk* D 89 „leicht" = sb. *sabuk* anführen, welche ich jedoch beide als Entlehnungen ansehe. Ersteres stammt aus dem Mp., letzteres aus dem Np., wie schon das *w* (= sb. *b*) statt *p* bezw. *f* beweist. Von *tanak* „dünn" wird weiter unten die Rede sein.

Zweimal, nämlich in *šānug* „Pferdestriegel" und *jāmug* „Hemde" finde ich die Schreibung des „bedeutungslosen" Suffixes mit dem *u*-Vokal. Gewährsmann ist beidemale Marston, welcher in phonetischen Dingen doch wohl zu den minder verlässigen unter unseren Berichterstattern zählt. In der That finden wir auch bei Pierce *jāmag* und bei Dames *šānaγ*. Offenbar ist also die Schreibung Marston's eine ungenaue an die englische Aussprache sich anschliessende Wiedergabe des Lautes. Uebrigens ist *jāmug* zweifellos und *šānug* wahrscheinlich Lehnwort.

2. Dem mp. Suffix *-āk* (Spiegel, Huzvār. Gramm. § 119), welches aus dem Präs. St. der Verba Nomina bildet, die eine dauernde Eigenschaft angeben, entspricht im Bal. *-ōk*, *-ūk*, nb. *ōχ*. Im Np. haben wir *-ā* (Vullers, institut. linguae Persicae I. 162), im Osset. *-ag* (Hübschmann, a. a. O. § 16a). Aus dem Skr. ist Suffix *-āka* (Whitney, Ind. Gramm. § 1181b) zu vergleichen. Brugmann, Grdr. II. 1. S. 257. Beispiele im NB. *t'ursōχ* „Feigling" D 62 von *t'ursaγ* „sich fürchten" 394 = oss. *t'ärság*; *dēūk* „Geber" P von *dēag* 79; *girūk*, *-ōk*, nb. *-ōχ* „Blitz" 107 = „Ergreifer" von *girag* 106; *burōk* „schneidend, scharf" B 45^{b} von *burag* 43, der Bedeutung und Bildung nach = oss. *k'ärdág*; nb. *varōχ* „Esser" von *varag* 404; *čarōχ* „Wanderer, Vagabund" von *čarag* 55 (vgl. die Bed. v. oss. *cävág*).

3. Als Deminutivsuffix dient *-k*, *-ık*, *-uk* (nb. *-k'*, *-ik'*, *-uk'*). Der Vokal wurde offenbar mit sehr schwacher Artikulation gesprochen. Dies beweist, abgesehen von der Schwankung zwischen *ı* und *u* (s. § 3. 4) auch der Umstand, dass im NB. *k'*, oft mit *k* wechselnd (vgl. § 21. 3 a. E.), nicht *χ*, dem sb. *k* entspricht. Vielleicht können auch einzelne der mit *-ak* geschriebenen Wörter hieher gestellt werden. Die Deminutivbedeutung des Suffixes wurde im Balūči noch mehr oder weniger deutlich gefühlt; fast ganz verblasst ist sie in den Fällen, wo die Anfügung des Suffixes in frühere Zeit zurückgeht. Im Np. haben wir das Suffix *-ak* (Vullers, a. a. O. 170), im Oss. *-äg* (Hübschmann, a. a. O. § 11, bc), das jedoch anscheinend seine Deminutivkraft eingebüsst hat, im Skr. *-ka* (Whitney, 1222b), in der Awestāsprache *-ka* in *aperenāyuka* „Knäblein", *kainika* „Mägdlein" u. a. Brugmann, Grdr. II. 1. S. 247, 248, Spiegel, Vgl. Gr der altér. Spr. S. 203. Beispiele: *gvark* (so, darnach EB. 137 zu verbessern!) „Lämmlein" (*gvarag*, das ebenfalls bei P überliefert ist, ist mit dem

Digitized by Google

„bedeutungslosen“ Suffix *-ag* gebildet, muss also unmittelbar zu np. *barra* gestellt werden; im NB. finden wir *gvarakʿ* = sb. *gvark*, wo *a* nur den bei *r* sich entwickelnden Stimmton bezeichnet): *kučk* P „Muschelchen“; *grask* „Kälbchen“ 142 neben *gwas* D 108 „Büffelkalb“ = skr. *vatsa-ka*. Mehr verblasst ist die Deminutivbedeutung in nb. *rōpʿask* „Fuchs“ 323, *makask* „Fliege“ 222 (= np. *magas*), *mūšk* „Ratte“ 246, *bāzk* „Arm“ 35, *dračk* „Baum“ 82 (neben *drāč*). — *Janik*, nb. *-ikʿ* „Mädchen“ (Dem. zu *jan* „Frau“) 174; *šanik* P, A 41ᵇ, nb. *-ikʿ* D 93, HR 134ᵇ „Kitzchen, Zicklein“; nb. *vasarikʿ* „Schwiegervater“ (Kosewort, Demin. zu *vasar*, bei D *-ik* geschrieben) 405; wohl auch *hidrik* P, Mrs 59, nb. *hirdik* (sic!) G 18ᵃ, D 128 „Eichhörnchen“, *madrik* (sic!) D 116 „Knöpfchen, Perle“, *pirrik* P, Mrs 64 „Raupe, Schmetterling“. — *pīruk*, nb. *pʿīrukʿ* (*-uk*) „Grossväterchen“ 300 und wohl auch *dajuk* P „Igel“, *līruk* P „Insekt, kleinere Tiere überhaupt“, sowie mit verblasster Bedeutung *drīnuk* „Regenbogen“ 85 (neben *drīn*) und *bānuk* „Hausfrau“ 32 wie schon im Mp. Im NB. lautet letzteres Wort *bānukʿ*, nicht *-uχ* wie EB. fälschlich gedruckt ist. — Mit dem Deminutivsuffix *-k* ist meines Erachtens auch *haik* „Ei, Eichen“ 159 gebildet, während *sāig* „Schatten“ das „bedeutungslose“ Suffix *-ag* hat, s. oben 1 a. Auf diese Weise erklärt sich ganz ungezwungen die Verschiedenheit der Schreibung in den beiden Wörtern.

Auch Adjektive werden mit dem Deminutivsuffix *-k* versehen, so *kamk* P „sehr klein“ zu *kam*; *kisānak* D 97 dass. zu *kisān*, *kasān*. Hieher gehört auch wohl *tanak* „dünn“, welches das Suffix *-ka* schon in vorbalūčischer Zeit angenommen.

4. Das Suffix *-ak*, *-ek*, *-ik* dient zur Bildung von Bruchzahlen, ursprünglich wohl Ordnungszahlen. Beispiele: *sayik* M, *sayek* P, nb. *sayak* D 20 „Drittel“, *čārik* M, *čārek* P, nb. *čyārak* D 20 „Viertel“; *pančik* M, *panček* P, nb. *pʿančik* G 26ᵃ (bei D 20 *pʿanjak*) „Fünftel“. Ich halte dieses Suffix für identisch mit dem oss. Suffix *-ag* bei Hübschmann a. a. O. § 17d. Aus dem Skr. vgl. *aṣṭaka*.

5. Mit Suffix *-īg*, nb. *-ī* oder *-īγ* werden Adjektive von Substantiven abgeleitet. Im Skr. entspricht *-ika* (Whitney, § 1222, e, 2), im Mp. *-īk* (Spiegel, Huzv. Gr. S. 128, 21), im Oss. *-ig*, *-ug* (Hübschmann, a. a. O. § 14). Dazu Brugmann, Grdr. II, 1 S. 245, 425, Spiegel, Vgl. Gr. S. 203. Auffallend ist immerhin, dass das Suffix im Balūči (und zwar durchweg) *-īg*, nicht *-īk* lautet. Das scheinbar abweichende *nazīk* „nahe“ 256 beweist nichts, da *-īk* hier nicht eigentlich als Suffix gefühlt wird, weil das Grundwort nicht vorhanden ist. Beispiele: *sarīg* „zum Kopf gehörig“ C 27ᵇ 9—10, nb. *sarī* „womans chādar“ G 16ᵇ, D 86 zu *sar* „Kopf“; *šapīg* „nächtlich“ C 26ᵇ 7 zu *šap* „Nacht“ = np. *šabī*; *šudīg*, nb. *-δī*, *-δīγ* „hungerig“ 371 zu **šud* „Hunger“; nb. *tʿunī* „durstig“ 396, dem ein sb. **tunīg* entsprechen würde; *niyānīg*, nb. *-īγ* „in der Mitte befindlich“ 265 zu *niyām*. Das Suffix *-īg* bildet auch Adjektive, die den Besitzer anzeigen von Pron. pers.; z. B. *manīg* Mrs 40, 42, nb. *-nī* D 119 „mir, uns gehörig“; *tayīg* Mrs 50 „dir, euch gehörig“; *vatīg* Mrs 42, C 26ᵃ 12, nb. *-ϑī* D 126 „mir, (dir, ihm etc.) selbst gehörig, eigen“. Auch von dem entlehnten *šumā* wird *šumāyīg* M 24, A 66ᵃ „euch gehörig“ abgeleitet.

Digitized by Google

§ 25. *h*.

1. *h* = ursprünglich *h* = skr. *s*.

a) Anlautend: *hīk* (für *hūk*) „Schwein" 157 = aw. *hū*, skr. *sū-kara*; *ham-*, „mit" 190 = aw. *hăm-*, np. *ham-*, skr. *sam-*; *hapt* „sieben" M 116, D 127 = aw. *hapta*, np. *haft*, skr. *sapta*.

b) In- und auslautend: *gvahār*, *gvāhar* „Schwester" zu aw. *χwaṅhar*, np. *χwāhar*, skr. *svásṛ*; — ?*sāh* „Atem" 339 = skr. *śvāsá*.

2. *h* = awestisch *χw* = skr. *sv* im Anlaute vor *i*-Vokalen. Vgl. § 15. 2: *hēd* „Schweiss" 158 = aw. *χwaēđa*, np. *χwai*, skr. *svēda*. Auch nb. *hīϑ* (= sb. **hīt*) D 131 „grünes Korn" dürfte hieher gehören = mp. *χwīt*, np. *χawīd*.

3. Zweifelhaft ist, ob *h* vor *r* und *l* als Verflüchtigung der Spiranten *χ* und *f* gelten darf. Vgl. § 16. 4. b.

4. Häufig wird *h* einem anlautenden Vokale vorgeschlagen. Im Np. finden wir entsprechend mehrfach *χ*. *hāmag* „roh" 155 = np. *χāma*, skr. *āmá* (könnte LW sein); *hādēk* „Spiegel" B 46[b] neben *ādēnk* 10; *harray* „Säge" neben *arrag* 6; *hastal* „Maultier" Einl. Nr. 438 = np. *astar*; *haik* „Ei" 159 = np. *χāya*; *haps* und *hāps* „Pferd" 4 neben *aps* = aw. *aspa*, np. *asp*; *huštar* „Kamel" 161 = aw. *uštra*, np. *uštur*. Besonders häufig ist der Vorschlag von *h* in dem bei Masson überlieferten Wörterverzeichnis: *hāp* „Wasser" = *āp* 12, *hāhtan* „kommen" = *āyag* 21; *hārtan* „bringen" = *ārag* 14.

Andrerseits findet sich auch Schwund von anlautendem *h* in *ač* „aus" 1 = aw. *hača*, np. *az*.

5. An Stelle von *χ* findet sich mit schwächerer Artikulation *h* in der Lautverbindung *ht* = nb. *χt*, sb. *tk* (aus **kt*) im Dialekte von Panjgūr, sowie in der durch die „Nebenformen" bei Pierce repräsentierten Mundart (Dsp. S. 84 ff.): *buhtag*, *bōhta* „gelöst" 48 = nb. *bōχtʻa*; *brihta* „geröstet" 39 gegen *brētka*; *āhtag* „gekommen" 21 gegen *ātka*, nb. *āχtʻa*; *drāhta* „aufgehängt" 83 gegen *drātka*; *dōhta* „genäht" 91 gegen *dōtka*; *pahta* „gekocht" 276 gegen *patka*; *sōhta* „gebrannt" 358 gegen *sōtka*, nb. *sōχtʻa*. Steht auch nb. *mahisk* „Fliege" 222 = sb. *makask* für **maχisk*?

B. Palatale.

§ 26. *č*.

1. *č* = ursprünglich *č*.

a) Anlautend (= np. *č*): *čam* „Auge" 52 = aw. *čašman*, np. *čašm*; *čarp* „fett" 37 = np. *čarb*; *čāt* „Brunnen" 59 = aw. **čāϑ*, np. *čāh*; *činag* „sammeln" 60 = aw. *či-činōiṯ*, np. *čīdan*, *činīdan*; *čunt* „wie viele?" 64 = aw. *čvaṅt*, np. *čand*.

b) Inlautend (= np. *z*): *gēčin* „Sieb" 112 zu Wz. *gēčag* = np. *bēχtan bēzam*; *sūčin* „Nadel" 356 = np. *sūzan*.

Digitized by Google

c) Auslautend (= np. *z*): *ač* „aus“ 1 = aw. *hača*, ap. *hačā*, np. *az*; *pač* für **pāč* „offen“ 275 = skr. *apāñč*, np. *bāz*; *mavīč* „Rosinen“ P = np. *mavīz*; *rōč* „Tag“ 324 = aw. *raočō*, ap. *raučah*, np. *rōz*. Auch nb. *namāš* „Gebet“ 251 setzt ein sb. **namāč* = np. *namāz* voraus. Im Auslaute der Wurzel steht *č* in *gēčag* „sieben“ 112 = skr. *vič vinakti vēvēkti*, np. *bēχtan bēzam*; *dōčag* „nähen“ 91 = np. *dōχtan dōzam*; *mičag* „saugen“ 235 = np. *mazīdan*; *pačag* „kochen“ 275 = aw. *pač*, np. *puχtan pazam*; *rēčag* „ausgiessen“ 316 = aw. *irič raēčayeiti*, np. *rēχtan rēzam*; *sučag* „brennen“ (*sōčag* tr.) 349 und 358 = aw. *suč saočayat*, np. *sōχtan sōzam*; *tačag* „laufen“ (*tāčag* tr.) 374 und 382 = aw. *tač tačaiti*, np. *tāχtan tāzam*.

Das Deminutivsuffix *-č*, *-ča*, entsprechend dem np. *-ča* (Vullers a. a. O. S. 171) findet sich in *kārč*, *kārča* „Messer“ 195 (statt **kārtč*) = np. *kārd*.

2. *č* = skr. *ts* in *grač* D 108 „Büffelkalb“ = skr. *vatsá*. Im Np. entspricht *bača* „Junges, Knabe, Kind“. Bei nachfolgendem Suff. *-k* (Demin.) erscheint *ts* als *s*: *grask* „Kalb“ 142 = skr. *vatsaka*.

3. In *mičūč* „Wimpern“ 236, das zu skr. *ni-miṣ* „das Blinzeln“ gehört, ist *č* aus *š* durch Lautattraktion des folgenden *č* entstanden. Den Ausgang *-ūč* halte ich für den gleichen wie in **namūč* = np. *namāz*. Auch *čapčul* „Fledermaus“ Mrs 61 ist dialektisch durch Lautattraktion aus *šapčar* (so bei P) entstanden.

§ 27. *č'*.

č' gehört dem NB. an. Es steht anlautend vor Vokalen einem sb. *č* gegenüber: *č'am* „Auge“ 52 = sb. *čam*; *č'ā𝑡* „Brunnen“ 59 = sb. *čāt*; *č'ōfaγ* „schlagen, stossen“ 67 = sb. *čōpag*. Ich bemerke, dass unsere Berichterstatter in der Schreibung des anlautenden *č'* nicht immer konsequent verfahren.

§ 28. *j*.

1. *j* = ursprünglich *j*, np. *z* (*ž*).

a) Anlautend: *jan* „Weib“ 174 = skr. *jáni*, aw. *jaini*, np. *zan*; *janag* „schlagen“ 175 = aw. *jan jaiñti*, ap. *jan ajanam*, np. *zadan zanam*; nb. *jīγ* „Bogensehne“ aus **jiāγ* = aw. *jya*, np. *zih*.

b) Inlautend: *bōjiγ* „Schiff“ 49 = np. *bōzī*; *kapōjar*, nb. *k'awinjar* „Rebhuhn“ 190 = skr. *kapiñjala*; *tājag* „frisch“ 383 = np. *tāza*; *tējag* „Messer“ 390 (urspr. „scharf schmeckend“) = np. *tēzak*.

c) Auslautend: *drāj* „lang“ = aw. *drājō*, np. *darāz*. Im Wurzelauslaute: *brējag* „backen“ 39 = skr. *bhrajj bhrjjáti*, np. *birištan*; *bōjag* „lösen“ 48 = aw. *baoj*; *gējag* „schwingen, schleudern“ = skr. *vij vinakti*, aw. *vij huvaēja*, np. *angēχtan angēzam*; *tañjag* „spannen“ 375 = aw. *θanj θanjayeiti*.

2. Ob *ǰ* im Anlaut ein ursprüngliches *y* (np. *ǰ*) vertreten kann, ist nicht zweifellos: *ǰōγ* nb. „Joch" 180 = skr. *yṓga*, griech. ζεῦγος, np. *ǰūγ*, und *ǰō, ǰav, ǰau* „Gerste" 179 = aw. *yava*, np. *ǰaw* könnten Lehnwörter sein: das gleiche vermute ich von *ǰagar* „Leber" 173 trotz des *a*-Vokals wegen der Media *g* statt *k*. Vgl. § 22. 2. Auch *ǰantar* P, Mrs 40, nb. *ǰant'ir* D 65 „Maschine, Mühlstein" = skr. *yantra*, np. *ǰandara* dürfte alte Entlehnung sein; gewiss entlehnt ist das von Dames angegebene *ǰandar*.

§ 29. *š*.

1. *š* = ursprünglich *š*.

In- und Auslautend nach *i*-, *u*-, *r*-Vokalen: *išt* „Ziegel" 168 = aw. *ištya*, np. *χišt*; *gēš* „mehr" 114 = mp. *vēš*, np. *bēš*: *huštar* „Kamel" 161 = aw. *uštra*, np. *uštur*; *mušk* „Maus" 245 = np. *mūš*; nb. *nigōšaγ* „hören" 265 = np. *niyōšīdan*; ap. vgl. *gauša* „Ohr"; *dōšī* „die letzte Nacht" 95 zu skr. *dōṣā́*, aw. *daoša*, np. *dōš*; *trušp* „sauer" = np. *turuš*; *ša-mušag* „vergessen" 361 zu np. *farā-muš*, skr. Wz. *mr̥ṣ*; *grāriš* „Regen zu aw. *vāra* mit Suffix *-iš*, np. *bāriš*. *kašag* „ziehen" 193 = skr. *kr̥ṣ kárṣati*, np. *kašīdan*; *kišag* „säen" 198 = skr. *kr̥ṣ kr̥ṣáti*, np. *kištan*. *našār* „Schwiegertochter" 254 = skr. *snuṣā́*. *ōštag* „aufstehen" 402 = aw. *ava-hištaiti*, mp. *ōstādan*; nb. *šaštaγ* „senden" 363 (neben *šastaγ*) = aw. ?*-hištaiti*, np. *firistādan*.

2. *š* = ursprünglich *χš* oder *š*.

Im Awestischen und Altpersischen entspricht *χš* einem idg. k_2s, *š* einem k_1s (Hübschmann, ZDMG. 38. 428 ff.; Brugmann, Grdr. I. S. 299, § 401); doch finden wir schon im Awestischen auch *š* statt *χš* als Vertretung von k_2s (Bartholomae, Hdb. § 100, Anm. 2). In den späteren Dialekten finden wir a) im Anlaut *χš* wie *š* durch *š* vertreten. So im Balūčī: *šap* „Nacht" 362 = aw. *χšap*, ap. *χšapa-vā*, np. *šab*; *šavā* „ihr" 365 = aw. *χšmaibyā*, *χšmat*. — *šudīg* „hungerig" 371 zu skr. *kṣudh kṣudhyati*, aw. *šud*.

b) Inlautend ist air. *χš* und np. *χš* = sb. *kš*, nb. *šk*: *bakšag*, nb. *baškaγ* „schenken" 24 = aw. *baχš*, np. *baχšīdan*. Hieher gehört auch nb. *šavaškaγ* (= sb. **šavakšag*) „verkaufen" 364, das air. **vaχš* voraussetzt. — Dagegen *gvašag* „reden" 132 = aw. *vašąñtē*, skr. vgl. *vakṣyā́mi*; sowie *p-rušag* „brechen" 305, dem ein air. **ruš* zu grunde liegen muss.

3. *š* = ursprünglich *sč* = ap., np. *s*.

paš-tara „später" 287 = aw. *pasča*, ap. *pasā* (skr. *paścā́t*), np. *pas*. Auch das Kurdische hat *š* in *paš*, s. Justi, K. Gr. § 31 B. c. *α*.

4. *š* = aw. *š* (für *šy*) = ap. *šy* (geschrieben *šiy*) = np. *š*; skr. *čy*.

šuta pp. zu *rōag* „gehen" 322 = skr. *čyu čyávatē*, aw. *šu šavaitē*, ap. *šiyu ašiyavam*, np. *šudan šawam*.

5. *š* im Wechsel mit *s* (vgl. § 35. 6): *šai* L 609, HR 135ᵃ „drei" neben *sai* M 116, P 21; D 89 offenbar nur dialektisch. In anderen Fällen (s. § 43) ist *š* aus *s* durch Lautangleichung entstanden.

Digitized by Google

6. Im NB. steht *š* einem sb. *č* gegenüber:

a) Im Inlaut zwischen Vokalen: *gēšin* „Sieb" 112 = sb. *gēčin*; *p‘āšin* „Ziegenbock" 290 = sb. *pāčin*; *sīšin*, *šīšin* „Nadel" 356 = sb. *sūčin*. Auch *drašk* „Baum" 82 = sb. *dračk*.

b) Auslautend nach Vokalen: *aš* „aus" 1 = sb. *ač*; *mišāš* „Augenwimpern" = sb. *mičāč*; *namāš* und *navāš* „Gebet" = sb. **namāč*; *p‘āš* „offen, frei, bar" (in *p‘āš-p‘ād* „barfuss") 275 = sb. *pač*; *rōš* „Tag" 324 = sb. *rōč*. Im Wurzelauslaute: *p‘ašaγ* „kochen" 276 = sb. *pačag*; *t‘ašaγ* „laufen" 374 (tr. *t‘āšaγ* 382) = sb. *tačag*, *tāčag*; *rīšaγ* „ausgiessen" 316 = sb. *rēčag*; *sušaγ* „brennen" 349 (tr. *sōšaγ* 358) = sb. *sučag*, *sōčag*; *dōšaγ* „nähen" 94 = sb. *dōčag*.

In *šērā* „unter" 63 = sb. *čērā* ist natürlich die Vertretung eines anlautenden *č* durch *š* im NB. nur scheinbar. Das Wort steht für **aš-ērā* = sb. **ač-ērā*.

§ 30. *ž*.

1. *ž* ist tönender Laut zu *š*, aus diesem unter dem Einflusse eines folgenden tönenden Lautes entstanden, und zwar sowohl im SB. als im NB.: *pēž-dārag* P „zeigen" für *pēš-dārag*; *gužnag* P „hungerig" 120 neben *gušnag*; *mēž-murg* „Pelikan" 240 neben *mēš-murg*; *užnag* P, *yūžnāg* Mrs 46 „das Baden" = np. *āšnā*; *pažm* P, nb. *p‘ažm* D 56 „Wolle" = np. *pašm*; nb. *až* = *aš*, sb. *ač* „aus" 1 vor tönenden Lauten. Vgl. auch nb. *gōžd* „Fleisch" 128 = sb. *gōšt* LW.

2. Vereinzelt erscheint im NB. *ž* als tönender Laut zu *s*: *āž-giž* und *āž-gēž* „Feuerzeug" 16 = sb. *ās-gēǰ*; *āžmān* „Himmel" = sb. *āsmān*.

3. Im NB. steht *ž* einem sb. *ǰ* gegenüber nach § 2:

a) Im Inlaut zwischen Vokalen: *bōžī* „Schiff" = sb. *bōǰīg*; *t‘ēžaγ* „Melone" 390 = sb. *tēǰag*. Vgl. auch *mažg* „Gehirn" 229 = sb. *maǰg*.

b) Auslautend: *drāž* „lang" 84 = sb. *drāǰ*. Im Wurzelauslaute: *gēžaγ* „schwingen" 113 = sb. *gēǰag* (*āž-gēž* „Feuerzeug" 16 = sb. *ās-gēǰ*); *bōžaγ* „lösen" 48 = sb. *bōǰag* (*band-bōž* „Uebereinkommen" 27).

C. Dentale.

§ 31. *t*.

1. *t* = ursprünglich *t*.

a) Anlautend: *tačag* „laufen" 374 = aw. *tač tačaiti*; *tanak* „dünn" 377 = np. *tanuk*; *tank* „enge" 378 = np. *tang*; *tap* „Hitze" 379 = skr. *tápas*, np. *tab*; *tāk* „Blatt" 384 = mp. *tāk*, np. *tā*; *tēǰag* „Bisammelone" 390 = np. *tēzak*; *tōm*, *tūm* „Same" 399 = aw. *taoχman*, ap. *taumā*, np. *tuχm*; *tunnag*, *tūnag* „durstig" 396 = aw. *taršna*, np. *tiš*, *tišna*; *trusag*, *tursag* „sich fürchten" 394 = aw. *teres teresaiti*, ap. *tars tarsatiy*, np. *tarsīdan*; *trušp*, *trupš* „sauer" 395 = np. *turuš*.

Digitized by Google

b) Inlautend; im Np. wurde die Tenuis *t* zur Media *d*, wofern sie nicht durch einen vorangehenden tonlosen Konsonanten gehalten war: *dantān* „Zahn" 70 = aw. *dantan*, np. *dandān*; *kitak* (*-ag*) „kleines Insekt" 199 = aw. *kaeta*. Auffallend ist *čēdag* „Steinpfeiler" 62, wofür *čētag* zu erwarten wäre. Vgl. Darmesteter, Chants Popul. des Afgh. XXV. Anm. — *istur* „grob, dick" 167 = oss. *st'ur*, *st'ir*; *kōntar* „Taube" 210 = np. *kūtar*. — Sehr häufig in dem Suff. des pp. *-tag*: *dīta(g)* „gesehen" 105 = aw. *dīta*, np. *dīda*; *kut*, *kurta* „gemacht" 185 = aw. *kereta*, ap. *karta*, np. *karda*; *šuta* „gegangen" 322 = aw. *šūta*, np. *šuda*; *vārta* „gegessen" 404 = aw. *χwareta*, np. *χwarda*; *vānta* „gelesen" 412 = np. *χwānda*; — *giptag* „angenommen" 106 = aw. *gerepta*, np. *girifta*.

c) Auslautend; im Np. wieder, ausser unter der in b) angegebenen Bedingung, die Media *d*: *vat* „selbst" 408 = aw. *χwatō*, np. *χwad*; **gvat* „schlecht" 130 = mp. *vat*, np. *bad*; *grāt* „Wind" 148 = aw. *vāta*, np. *bād*; *brāt* „Bruder" 48 = aw., ap. *brātar*, np. *birādar*; *māt* „Mutter" = aw. *mātar*, np. *mādar*; *pit* „Vater" 296 = aw., ap. *pitar*, np. *padar*; **kunčīt* (nb. *kunčīϑ* D 98) „Sesam" = np. *kunčīd* und *kunčid*; **gēt* (nb. *gēϑ*) „Weide" = aw. *vaeti*, mp. *vēt*, np. *bēd*; *dūt* „Rauch" 90 = mp. *dūt*, np. *dūd*; *sūt* „Nutzen" 357 = mp. *sūt*, np. *sūd*; *zūt* „schnell" 430 = mp. *zūt*, np. *zūd*; *kapōt* „Taube" 191 = skr. *kapōta*, np. *kabūd*; *rōt* „Fluss" 330 = ap. *rautah*, np. *rōd*. — *pant* „Rat" 280 = aw. St. *pant-* „Pfad" (Bartholomae, ZDMG. 44. 553), np. *pand*; *čunt* „wie viele?" 64 = aw. *čvant*, np. *čand*; *ārt* „Mehl" 15 = np. *ārd*; nb. *sārt'* „kalt" 336 = aw. *sareta*, np. *sard*. — *išt* „Ziegel" = aw. *ištya*, np. *χišt*. — Auch in der Verbalflexion ist im Balūčī (vgl. jedoch § 41. 16) die Tenuis im Auslaut erhalten, wo das Np. die Media hat: 3 s. aor. *jant* „er schlägt" M. § 103 = aw. *jainti*, np. *zanad*; *zānt* „er weiss" = np. *dānad*; — 2 pl. aor. *-it* oder *-īt* = np. *-īd*; — 3 pl. aor. *-ant* = np. *-and* u. s. w.

2. *t* = ursprünglich *ϑ*.

a) Anlautend: *tajēnag* „spannen" 375 = aw. *ϑanj ϑanjayeiti*.

b) In- und auslautend; im Np. wurde intervokalisch und am Wortende aus *ϑ* der Hauchlaut *h*: *mētag* „Haus" 241 zu aw. *maeϑa*, *maeϑana*, np. *mēhan*; *patan* „breit" 289 = aw. *paϑan*; *čāt* „Brunnen" = mp., np. *čāh*, das auf ein Thema **čāϑ* zurückgeht. Die Wörter *gūh* in *gūh kanag* A 120[a] „stercus facere" und *prāh* „breit" 303 sind ohne Zweifel Lehnwörter; denn echt balūčisch wäre **gūt*, **prat* zu erwarten. In der That ist auch **gūt* bezw. **gīt* in nb. *gīϑ* „Mist" (vgl. Einl. Nr. 436) erhalten! Von diesem Worte ist nach Dames *gīϑ-mahisk* „Schmeissfliege" abzuleiten.

Digitized by Google

§ 32. *t*ʻ, *ϑ*.

*t*ʻ und *ϑ* sind Laute, welche nur dem NB. angehören.

1. *t*ʻ steht einem sb. *t* gegenüber a) im Anlaut vor Vokalen (und *r*): *tʻašaγ* „laufen“ 374 = sb. *tačag*; *tʻanakʻ*, *tʻanaχ* „dünn“ 377 = sb. *tanak*; *tʻāχ* „Blatt“ 384 = sb. *tāk*; *tʻēǰaγ* „Brummelone“ 390 = sb. *tēǰag*; *tʻēr* „Bergspitze“ 391 = sb. **tēr*, aw. *taera*; *tʻursaγ* „sich fürchten“ 394 = sb. *tursag*, *trusag*; *tʻunī* „durstig“ 396 = sb. *tunag*; *tʻusaγ* „auslöschen“ (tr. *tʻōsaγ*) 397, 400 = sb. *tusag*, *tōsēnag*; — *tʻrōngal* „Hagel“ = sb. *trōngal* (Einl. Nr. 446). Dagegen schreibt Dames *truš* „sauer“ 395 (nicht *tʻruš*) = sb. *trušp*.

Das Wort *tʻī* oder *tʻik* „ein anderer“ 386 geht auf mp. *datī-gar*, **dtī-gar*, **ti-gar* zurück. Ganz ebenso leite ich auch np. *dīgar* von *datīgar* durch die Zwischenglieder **dadīgar*, **dīγar* her. Vgl. Bartholomae, ZDMG. 44, 554.

b) *t*ʻ steht einem sb. *t* gegenüber im Auslaut nach *r* und *n*: *ārtʻ* „Mehl“ 15 = sb. *ārt*; *sārtʻ* „kalt“ 330 = sb. **sart*. Ausserdem führt Dames S. 26 folgende drei Formen der 3. s. aor. von Wurzeln auf *r* an: *gīrtʻ* von *giraγ* „nehmen“, *bartʻ* von *baraγ* „forttragen“, *wārtʻ* von *waraγ* „essen“. — Für *-ntʻ* liefert die Verbalflexion zahlreiche Beispiele. Vgl. BT. I: *gušʻtaγantʻ* „sie sprachen“, *bastaγantʻ* „sie banden“, *kʻušantʻ* „sie werden töten“, *wārtʻantʻ* „sie frassen“ u. s. w. Bei Dames S. 26 werden folgende zwei Formen der 3. s. aor. angeführt: *kʻantʻ* von *kʻanaγ* „machen“, *jantʻ* oder *jatʻ* von *janaγ* „schlagen“. Den Ausgang der 3. plur. dagegen schreibt Dames *-ant*. — c) im Inlaut zwischen Konsonant und Vokal: *datʻān* „Zahn“ statt **dantʻān* 70 = sb. *dantān*; *aχtʻa* „gekommen“ 21 = sb. *ātka* für **ākta*; *burtʻa* „getragen“ 26 = sb. *burta*; *gušintʻa* „ausgewählt“ 104 = sb. *gičita*; *sistʻa* „gebrochen“ 342 = sb. *sista*; *kʻaptʻa* „gefallen“ (*-ϑa* in EB. ist Versehen) 189 = sb. *kapta*.

2. *ϑ* steht einem sb. *t* gegenüber a) im Inlaut zwischen Vokalen: *dāϑa* „gegeben“ 79 = sb. *dāta*; *ruϑa* „geerntet“ 321 = sb. *ruta*; *kuϑā* „gemacht“ 185 = sb. *kuta*; *diϑa* „gesehen“ 105 = sb. *dīta*; *kʻandiϑa* „gelacht“ = sb. *kandita*; *buriϑa* „geschnitten“ 6. 13 (*-tʻa* EB. ist Versehen) = sb. *burita*; *zinaγ* „wegnehmen“ 424 bildet *ziϑa* oder *zintʻa*, wofür mit Verlust der Nasalierung auch *zitʻa* stehen kann. Darnach ist EB. zu verbessern. — b) im Auslaut nach Vokalen: *birāϑ*, *brāϑ* „Bruder“ 38 = sb. *brāt*; *māϑ* „Mutter“ 234 = sb. *māt*; *zāmāϑ* „Schwiegersohn“ 420 = sb. **zāmāt*; *čāϑ* „Brunnen“ 59 = sb. *čāt*; *gwāϑ* „Wind“ 148 = sb. *gwāt*; *piϑ* „Vater“ 296 = sb. *pit*; *gēϑ* „Weide“ 115 = sb. **gēt*; *rōϑ* „Eingeweide“ 331 = sb. **rōt*; *zūϑ* „schnell“ 430 = sb. *zūt*. In allen diesen Fällen schreiben Gladstone und Hittu Ram *s* statt *ϑ*, wie auch für den tönenden Laut *z* statt *đ*. Wir haben es hier aber nicht mit einer dialektischen Abweichung zu thun, sondern lediglich mit einer ungenauen Bezeichnung des Lautes, der überall = *ϑ*, resp. *đ* ist. Dames, briefl. Mitt. v. 12. I. 91.

Digitized by Google

§ 33. *d.*

1. *d* = ursprünglich *d* (aw. *δ* im Inlaut ausser nach *n, z, ž*; skr. *d, dh*).

a) Anlautend: *dantān* „Zahn“ 70 = aw. *dantan*, np. *dandān*; *dirag* „zerreissen“ 78 = aw. *dar*, np. *darrīdan*; *dĕag* „geben“ 79 = aw. *dā daδāiti*, np. *dādan*; *duz* „Diebstahl“ 88 = np. *duzd*; *dōčag* „nähen“ 91 = np. *dōχtan dōzam*; *drāǰ* „lang“ 84 = aw. *drāǰō*, np. *dirāz*; *drīn* „Regenbogen“ 85 = skr. *druṇa*, yidgāh *drūn*.

b) Inlautend: *gandag* „schlecht“ 97 = skr. *gandhá*; *gandīm* „Weizen“ = np. *gandum*; *zirdē* „Herz“ 426 = skr. *hṛ́daya*, aw. *zaredaya*, oss. *zärdä*. — *aidā*, nb. *ēδā* „hier“ 172 von Pr. St. *ē-*, *ai-*; vgl. aw. *aetaδa*, ap. *idā*; *ōdā* „dort“ 401 = aw. *avaδa*, ap. *avadā*; *šudīg* „hungerig“ 371 von aw. *šuδ* = skr. *kṣudh kṣúdhyati*. — Im Inlaut zwischen Vokalen ist im Np. *d* zu *y* geworden: *ādēnk* „Spiegel“ 10 = np. *āyīna*; *madag* „Heuschrecke“ 221 = aw. *maδaka*, np. *maig*; *padīānk* „Leiter“ 278 zu kurd. *peiān*; vgl. np. *pāya*. Das Wort *niyām* „mittler“ 265, mag es nun durch Lautumstellung aus *miyān* entstanden oder zu np. *niyām* zu stellen sein, ist somit jedenfalls Lehnwort.

c) Auslautend: im Np. ist auslautendes *d* nach Vokalen zu *i* geworden: *pad* „Fussspur“ 277 = skr. *padá*, aw. *paδa*, np. *pai*, oss. *fäd*; *pād* „Fuss“ 291 = skr. *pā́da*, aw. *pāδa*, np. *pāi*; *vād* „Salz“ 411 = np. *χwāi*; *hēd* „Schweiss“ 158 = skr. *svḗda*, aw. *χvaeδa*, np. *χwai*; *mūd* „Haar“ 247 = np. *mūi*; *bōd* „Balsamstrauch“ 46 = aw. *baoiδi* „Duft“, np. *bōi*; *rōd* „Kupfer“ 325 = np. *rōi*. — Im Wurzelauslaut: *rudag* „wachsen“ 319 = aw. *ruδ raoδenti*, np. *rustan* oder *rōyīdan rōyad*; *šōdag* „waschen“ 373 (tr. zu *šudag* 372) = np. *šustan šūyad*; — *randag* „kämmen“ 312 = skr. *rad rádati*, np. *randīdan*; *gindag* „sehen“ = aw. *vid vindenti*; *sindag* „brechen“ 342 = skr. *čhid čhinatti*.

§ 34. *δ*.

δ ist ein Laut, welcher dem NB. angehört. Gladstone und Hittu Ram schreiben statt *δ* ungenau *z*, wie auch (§ 32. 2) *s* statt *ϑ*.

δ steht einem sb. *d* gegenüber: a) im Inlaut zwischen Vokalen: *maδaγ* „Heuschrecke“ 221 = sb. *madag*; *ēδā* „hier“ 172 = sb. *aidā*; *ōδā* „dort“ 401 = sb. *ōdā*; *šuδī(γ)* „hungerig“ 371 = sb. *šudīg*; *čēδaγ* „Steinpfeiler“ 62 = sb. *čēdag*; *gōδān* „Euter“ 122 = sb. *gōdān*. — b) im Auslaut nach Vokalen: *pʿaδ* „Fuss“ 277 = sb. *pad*; *pʿāδ* „Fuss“ 291 = sb. *pād*; *vʿāδ* „Salz“ 411 = sb. *vād*; *guδ* „Kleider“ 118 = sb. *gud*; *hēδ* „Schweiss“ = sb. *hēd*; *nōδ* „Gewölk“ 271 = sb. *nōd*; *bōδ* „Balsamstrauch“ 46 = sb. *bōd*. Im Wurzelauslaut: *ruδaγ* „wachsen“ 319 = sb. *rudag*; *šuδaγ*, *šōδaγ* „sich waschen, waschen“ 372, 373 = sb. **šudag*, *šōdag*; *grāδaγ* „kocken“ 116 = sb. *grādag*. — c) Vor tönendem Laute ist *δ* aus *ϑ* entstanden in *gīδ-mahisk* „Schmeissfliege“. Vgl. § 31. 2 b a. E.

Digitized by Google

§ 35. *s*.

1. *s* = ursprünglich *s* (skr. *ś* und *s* vor *t* u. s. w.).

a) Anlautend: *sak* „stark, fest" 333 = mp., np. *saχt* zu skr. *śak śaknṓti*; *sīkun* „Stachelschwein" 345 = aw. *sukuruna*; *sučay* „brennen" 349 (tr. *sōčay* 358) = aw. [illegible], np. *sōχtan*, skr. *śuč śṓčati śōčáyati*; *sunay* „hören" 353 = aw. *sru* [illegible], skr. *śru śṛṇṓti*; *sruab(ē)*, *surum* „Huf" 348 = np. *sumb*, *sum*; *surīn* „Lenden" (mit Svarabhaktivokal) 338 = aw. *sraoni*, np. *surīn*, skr. *śrṓṇi* (fragl., s. § 9 a. E.); *surup* „Blei" 355 = np. *surb*, *usrub*.

b) Inlautend: *hastēn* [illegible] „ist, sind", nb. *astān* „ich bin" Lew. 2. 8, *astēn*, *astant* „ist, sind" [illegible] zu skr. *asti*, aw. *asti*, np. *ast*; *gīst* „zwanzig" 111 = aw. *vīsaiti*, np. *bīst*, skr. [illegible]; [illegible] (Einl. Nr. 438) „Maultier" = np. *astar* [illegible] skr. [illegible], gr. [illegible], lat. *sterilis* vergleichen); *aps* „Pferd" [illegible] = aw. *aspa*, [illegible] *Aspadanā*), np. *asp*, skr. [illegible] „Schwiegervater" 405 = aw. [illegible], np. [illegible], skr. [illegible] „Schwiegermutter" = np. *χvaš*, skr. [illegible].

c) Auslautend: [illegible] „Hausstand" [illegible] = aw. *vīs*, [illegible] = aw. *χraos*, skr. *kruś* [illegible] 31[illegible] zu skr. [illegible] 313 = aw. *rās*, ap. [illegible]

2. *s* = [illegible]

[illegible] aw. *sid hisidyāt* [illegible] „Schatten" 340 [illegible] skr. *chā chyati*. [illegible] (tr. [illegible] 400) [illegible] Inkohativ-

[illegible]

[illegible] np. *ābis*- [illegible] Suffix [illegible] dasselbe [illegible] „Vater" [illegible] *pit*.

[illegible] = skr. *śr* [illegible] Erschei- [illegible] „schwellen"

= skr. *śvi*, *śvā śváyati*. Im Np. wäre ausser *sag* „Hund" = σπάκα auch *sīna* „Brust" beizuziehen, das ich auf eben diese Wz. *śvi* zurückführen möchte.

5. *s* aus *t*-Lauten vor *t* entstanden: *rusta* „gewachsen" 319 von *rudag*; *grāsta* „gekocht" 117 von *grādag*; *šust'a* „gewaschen" 373 neben *šušta* von *šōdag*. Die Form *ništa* „gesessen" 264 von *nindag* ist Zusammenziehung aus *nišasta*.

6. *s* im Wechsel mit *š* (vgl. § 29, 5): *sūrog* „Salzgras" P, B 46[a]; nb. *sōr* „salzig, brakisch, Salpeter" G 23[a], D 88 neben *šōr* „Salzgrund" P, *šōraχ* „Salpeter" D 93, *šōrō* „Schiesspulver" Mrs. 43, 52 (P. *šūrō*).

§ 36. *z*.

1. *z* = aw. *z* = ap., mp., np. *d*:

Anlautend: *zirih* „Quell", *zirā* „Meer" 425 = aw. *zrayō*, ap. *daraya*, np. *daryā*; *zīk* „gestern" 427 = aw. **zyō*, mp. *dīk*, np. *dī*, *dīg*; nb. *zāmāϑ* „Schwiegersohn" 420 = mp. *dāmāt*, np. *dāmād*; *zānag* „wissen" = aw. *zan zānənti*, ap. *dan adānā*, mp., np. *dānistan*; *zirdē* „Herz" 426 = aw. *zaredaya*, mp., np. *dil*; *zinag* „an sich reissen" 424 = aw. *zi zināt*, ap. *di adinā*.

Angesichts dieser unzweideutigen Beispiele kann ich nicht zugeben, dass das Balūči auch die Vertretung durch *d* zulässt. Ich halte demnach *dap* „Mund" 71 für ein freilich sehr altes Lehnwort.

2. *z* = aw. *z* (ap. *z*), mp., np. *z*.

a) Anlautend: *zanūk* „Kinn" 416 = np. *zanaχ*, skr. *hánu*; nb. *zarāχ* „Blutegel" 417 = np. *zalū*, *zalūg*, skr. *jalāyukā*; *zāyag* „gebären" 423 = aw. *zan zīzanənti zayeitē*, mp. *zātan*, np. *zādan*, *zāyidan*; *zūt* „schnell" 430 von aw. Wz. *zu* = mp. *zūt*, np. *zūd*.

b) Inlautend: *mazan*, *mazain* „gross" = aw. *maz mazənt*; *grāzī* „Spiel" 149 zu aw. *vāza* „Kraft" = np. *bāzī*; *bāzk* „Arm" 35 = aw. *bāzu*, np. *bāzū*. Mit Schwund von *d*: *nazīk* „nahe" 256 = aw. *nazda nazdišta*, mp. *nazdīk*, np. *nazd*, *nazdīk*.

c) Auslautend: *baz* „dicht" Mrs 47, D 49, HR 119[b] = arm. *bazum* (Hübschmann, ZDMG. 44. 560); *pōz*, *pōnz* „Nase" 310 = mp., np. *pōz*. Nach Schwund von *t*: *duz* „Dieb" 88 = np. *duzd*. Im Wurzelauslaut: *grazag* „überschreiten", 144 = aw. *vaz vazaiti*, np. *wazīdan* in anderer Bedeutung; *mēzaχ* „harnen" 238 = aw. *miz maēzənti*, np. *mīzidan*.

D. Labiale.

§ 37. *p*.

1. *p* = ursprünglich *p*.

a) Anlautend: *pačag* „kochen" 276 = aw. *pač pačata*, np. *puχtan*; *pad* „Fussspur" 277 = aw. *pada*, np. *pai*; *pas* „Kleinvieh" 286 = aw. *pasu*; *paš-tara*

Digitized by Google

„später“ 287 zu aw. *pasča*, ap. *pasā*, np. *pas*; *patan* „breit“ 289 = aw. *paϑana*, np. *pahan*; *pāčin* „Ziegenbock“ 290 = np. *pāzan*; *pād* „Fuss“ 291 = aw. *pāδa*, np. *pāi*; *pir-* „um — herum“ 294 = aw. *pairi*, ap. *pariy*; *pit* „Vater“ 296 = aw. *pitare*, np. *padar*; *pīg* „Fett“ 298 zu aw. *pivō*, np. *pīh*; *pīmāz* „Zwiebel“ 299 = mp., np. *piyāz*; *pūnzig* „Ferse“ 306 = aw. *pāšna*, np. *pāšina*. Ist im Anlaut ein Vokal abgefallen, so entspricht im Np. die Media *b*: *pa* „auf, bei“ 274 = aw. *upa*, ap. *upā*, np. *ba*; *pač*, **pāč* „offen“ 275 zu skr. *apāñč* = np. *bāz*; *par* „auf, über“ 283 = aw. *upairi*, ap. *upariy*, np. *abar*, *bar*.

b) Inlautend (Im Np. wurde die Tenuis intervokalisch und nach tönenden Konsonanten zur Media *b*): *kapōt* „Taube“ 191 = skr. *kapṓta*, mp. *kapōt*, np. *kabōd*; **tāpag*, nb. *tʻāfaγ* G 20ᵇ, D 61 „Ofen“ = np. *tāba*; **rōpask* „Fuchs“ (nur nb. *rōpʻask*) 323 zu skr. *lōpāśá*, np. *rūbāh*; *tapar* „Beil“ 380 = np. *tabar*; *anpān* „Ranzen“ 3 = np. *anbān*; *āpus* „schwanger“ 13 = aw. *apuϑra*, np. *ābis-tan*; *šipānk* „Hirte“ 367 = mp. *šapān*, np. *šabān*.

c) Auslautend (im Np. entspricht nach Vokalen und *r* die Media *b*): *lap* „Lippe“ 216 = mp. *lap*, np. *lab*; *šap* „Nacht“ 362 = aw. *χšap*, np. *šab*; *tap* „Hitze“ 379 = skr. *tápas*, np. *tab*; *čōp* „Schlägel“ 66 = np. *čōb*; *bōp* „Matratze“ 50 = mp. *bōp*, np. *bōb*; *čarp* „Fett“ 57 = mp. *čarp*, np. *čarb*; *surup* „Blei“ 355 = np. *surb*. Auch für *kāsib* „Schildkröte“ 196 = aw. *kasyapa* wäre **kāsip* zu erwarten. Auffallend ist auch *vāb* „Schlaf“ 410. Bei L 612ᵇ findet sich noch *vʻāf šuϑa*, was sb. **vap* voraussetzt. — *p* im Wurzelauslaut: *rōpag* „kehren, fegen“ 329 = np. *ruftan rūbad*.

Erhalten ist im Balūčī ein auslautendes *p* nach *š*, das im Np. abgefallen ist, in *trušp* oder *trupš* „sauer“ 395 = np. *turuš*. Ausser dem Balūčī haben den *p*-Laut noch die Pāmirdialekte bewahrt.

2. *p* = ursprünglich *f*.

a) Anlautend kenne ich kein sicheres Beispiel, da *prāh* „breit“ 303 (s. § 31 2 b) Lehnwort ist.

b) Inlautend: *nāpag* „Nabel“ 259 = np. *nāfa*; *kōpag* „Schulter“ 211 = aw. *kaofa*, ap. *kaufa*, np. *kōh*, *kōha*; *hapt* „sieben“ P 21, M 116, L 609, D 127 = aw. *hapta*, np. *haft*. Häufig findet sich *p* gegenüber np. *f* im PP. von Wurzeln auf *p* vor Suffix *ta*. In diesem Falle zeigt selbst das NB. die Tenuis, während es gutturale, palatale und dentale Endkonsonanten in Spiranten verwandelt. Ganz ebenso im Awestischen, s. Bartholomae, Hdb. § 98: *kapta* „gefallen“, nb. *kʻaptʻa* 189 von *kapag* = mp. *kaft* Mkh 52, 19; *rupta* „gekehrt“ 329 von *rōpag* = np. *rufta*; *tāpta* „getrocknet“ 385 von *tāpag* = np. *tāfta*; *vapta* „eingeschlafen“, nb. *vaptʻa* 403 zu *vapsag* = aw. *χvapta*, np. *χufta*; *gipta* „ergriffen“ 106 von *girag* = aw. *gerepta*, np. *girifta*.

c) Auslautend: *kap* „Schaum“ 188 = aw. *kafa*, np. *kaf*, skr. *kapha*. Im Wurzelauslaut: *grapag* „weben“ 134 = np. *bāftan*, *bāfad*.

Digitized by Google

§ 38. *pʻ, f.*

pʻ und *f* sind Laute, welche nur dem NB. angehören.

1. *pʻ* steht einem sb. *p* gegenüber a) im Anlaut vor Vokalen (und *r*): *pʻa* „auf. zu“ 274 = sb. *pa*; *pʻašaγ* „kochen“ 276 = sb. *pačag*; *pʻađ* „Fussspur“ 277 = sb. *pad*; *pʻar* „auf, über“ 283 = sb. *par*; *pʻas* „Kleinvieh“ 286 = sb. *pas*; *pʻāšin* „Ziegenbock“ 290 = sb. *pāčin*; *pʻāđ* „Fuss“ 291 = sb. *pād*; *pʻis* „Vater“ 296 = sb. *pit*; *pʻīγ* „Fett“ 298 = sb. *pīg*; *pʻīruk* „Grossvater“ 300 = sb. *pīruk*; *pʻōnz* „Nase“ 310 = sb. *pōz*. — *pʻrušaγ* „brechen“ 305 = sb. *prušag*. — b) im Inlaut nach Konsonanten: *apʻān* „Ranzen“ 3 (statt **anpʻān*) = sb. *anpān*. — c) Vereinzelt und wohl irrtümlich im Auslaut: *tʻapʻ* „Hitze“ neben *tʻap* und *tʻaf* 379 = sb. *tap*. Dagegen sollte man nach der Analogie von *sārtʻ*, *ārtʻ* (§ 32. 1b) und *gurkʻ*, *grānkʻ*, *tʻankʻ* (§ 21. 1b) statt *čarp* „Fett“ D 68 eher *čarpʻ* erwarten.

2. *f* steht einem sb. *p* gegenüber a) im Inlaut zwischen Vokalen: *nāfaγ* „Nabel“ 259 = sb. *nāpag*; *kōfaγ* „Schulter“ 211 = sb. *kōpag*; *šafānkʻ* „Hirte“ 367 = sb. *šipānk*. — b) im Auslaut nach Vokalen: *šaf* „Nacht“ 362 = sb. *šap*; *āf* „Wasser“ 12 = sb. *āp*; *lāf* „Bauch“ 219 = sb. *lāp*. Im Wurzelauslaut: *kʻafaγ* „fallen“ 189 = sb. *kapag*; *grafaγ* „weben“ 134 = sb. *grapag*.

§ 39. *b.*

b = ursprünglich *b* (skr. *b*, *bh*).

a) Anlautend: *bakšag* „schenken“ 24 = aw. *baχš*, np. *baχšīdan*; *bāzk* „Arm“ 35 = aw. *bāzu*, np. *bāzū*, skr. *bāhú*; *bīǰ* „Same“ 37 = np. *bīǰ*, skr. *bīǰa*; *burvān* „Brauen“ 44 = aw. *brvat*, np. *barū*, *abrū*, skr. *bhru*; *būag*, *bēag* „sein, werden“ 45 = aw. *bū bavaiti*, ap. *bu abavam*, np. *būdan*; *bōd* „Balsamstrauch“ 46 zu skr. Wz. *budh*, aw. *baoiđi*, np. *bōi*; *bōg* „Gelenk“ 47 = air. **bauga*, skr. *bhōgá*. — *brāt* „Bruder“ 38 = aw., ap. *brātar*, np. *birādar*, skr. *bhrā̆tr*; *brīǰag* „backen“ 39 zu skr. *bhraǰǰ bhr̥ǰǰáti*, np. *birištan*. In nb. *brēsaγ* „spinnen“ 40 scheint *b* Ueberrest einer Präposition zu sein.

b) Inlautend nach *m*: *kambar* „bunt“ 184 = skr. *kambara* (LW. a. d. Panǰābi).

c) Auslautend: *kumb* „Pfuhl“ 204 = aw. *χumba*, np. *χumb* und *χum*, skr. *kumbhá*. In *namb* „Tau, Nebel“ 252 scheint das *b* sekundär angefügt zu sein, gegenüber np. *nam*, dessen Ableitung Hübschmann, ZDMG. 44. 559 gibt. Das gleiche gilt von dem *b* in *srumb-ē* „Huf“ 348 neben *surum* = np. *sum*, *sumb*. Das Wort *sumb* „Loch“ 351 = np. *sumb*, *sum* ist wohl LW., ebenso *sumbag* „bohren“ 352 = np. *sumbīdan*.

§ 40. *w.*

w (Spirans zu *b*) ist ein dem NB. eigentümlicher Laut. Nach Dames, welcher ihn *v* umschreibt (sein *w* = *v* bei mir), kommt er nur vor Konsonanten vor, sowie im Auslaute. Ich nehme *w* in zwei Fällen an: a) wo ihm im SB. ein *b* gegenüber-

Digitized by Google

steht, im Auslaute oder intervokalisch. Es entspricht dies dem Gesetze § 2. 2. Beispiele weiss ich nur aus den LW. anzuführen, so Nr. 105, 119, 154, 156. — b) *w* ist zu schreiben, wo es neben *f*, als Verflüchtigung desselben, einem sb. *p* gegenüber steht; *šawānk'* „Hirte" 367 neben *šafānk'* = sb. *šipānk; sawēϑ* „weiss" 166 neben *safēϑ* = sb. *ispēt*; *k'awinǰar* „Rebhuhn" 190 = sb. *kapinǰar*, skr. *kapiñǰala*; auch *v'āw* „Schlaf" 410 neben *v'āf* (§ 37. 1 e), wo wir auch im SB. *vāb* angegeben finden. Inkonsequente Schreibungen in EB. sind hiernach (und nach § 15. 5) zu verbessern.

IV. Einzelne Lautgesetze.

§ 41. Lautschwund und Vereinfachung von Lautgruppen:

A. Anlaut.

1. Vereinfachung der Lautgruppe *χw* zu *v* mit Schwund des Hauchlautes nach § 15. 2 und zu *h* mit Schwund des *v* vor *i*-Vokalen nach § 25. 2.

2. Schwund des anlautenden *h* vor Vokalen: *ač* „aus" 1 = aw. *hača*, np. *az* s. § 25. 4 a. E. Auch *am-* „mit" neben *ham-* 150 = aw. *hām-*, *haṅ-*; — np. *ham-*, *am-*, *an-*. Ebenso im Ossetischen vgl. Hübschmann, § 37. 1.

3. Schwund von *a* in *pač* „offen" 275 = skr. *apāñč*, mp. *awāz*, np. *wāz*, *bāz*; und von *u* in *pa* „auf, zu" 274 = aw. *upa*, ap. *upā*, np. *ba*; *par* „auf, über" 283 = aw. *upairi*, ap. *upariy*, np. *abar*, *bar*.

4. Schwund von *s* vor *t*: nb. *trī* „Tante, Vaterschwester" D 60 = aw. *strī* „Weib" (oder, wie Dames meint, indisches Lehnwort?). davon *trī-zāχt* D 60, *trī-zātk* L 611[c] „Vetter"; nb. *t'ān* und *t'āna* „Stall" L 611[c], D V[a] 19 = aw., ap. *stāna*, np. *-stān*.

5. Schwund von *s* vor *n* (oss. vgl. Hübschmann, § 37. 2): *nōd* „Gewölk" 271 = aw. *snaoda*; *našār* „Schwiegertochter" 254 = skr. *snušā*.

6. Lautgruppe *χš* vereinfacht zu *š* nach § 29. 2 und Lautgruppe *sp* vereinfacht zu *s* nach § 35. 4.

7. Verlust einer Silbe in *t'ī*, *t'ih* „ein anderer" 386, das durch **dti-gar* auf mp. *datī-gar* zurückzuführen ist.

B. Inlaut.

8. Schwund von *š* vor *m* und *n*: *čam* „Auge" 52 = aw. *čašman*, np. *čašm*: nb. *čamaγ* „Quelle" 53 = np. *čašma*; *gēnič* Einl. Nr. 435 „Koriander" = np. *gišnīz*; *p'īm* „Wolle" L 610[c] neben *pažm* P, D 56. Zugleich mit Schwund von *r*: *tunnag*, *tūnag* „durstig" 396 = aw. *taršna*, np. *tišna*; *pīnz* „Ferse" 306 (die Lautverhältnisse sind nicht völlig klar) = aw. *pāšna*, np. *pašina*, skr. *pârṣṇi*.

9. Schwund von *š* vor *t*: *īt* „Ziegel" P neben *išt* 168 = aw. *ištya*, np. *χišt*; *p'ut* „Rücken" statt **p'ušt* = aw. *paršti* (gleichzeitig Schwund von *r*), np. *pušt*. Vgl. Einl. Nr. 441.

Digitized by Google

10. Schwund von *r* a) vor *n*: *kanag akanīn bikan* „machen“ 185 = aw. *kar kerenaoiti*, np. *kardan kunam*; *danaγ* und *dinaγ* „zerreissen“ neben *daraγ* 78 = skr. *dṛ dṛṇā́ti*, aw. *dar*; *pan* Einl. Nr. 442 „Blatt“ = aw. *parena* „Feder“, np. *parr* „Feder, Flügel, Blatt“, skr. *parṇá* „Feder, Blatt“; *sīkun* „Stachelschwein“ 345 = aw. *sukuruna*; nb. *sunaγ* „hören“ 353 = aw. *sru surunaoiti*, skr. *śru śṛṇṓti*. — b) vor *š*: *gušnag* „hungerig“ 120 = np. *gursna*; *kašag* „ziehen“ 193 = skr. *kṛṣ kárṣati*, np. *kašīdan*; *kišag* „säen“ 198 = skr. *kṛṣ kṛṣáti*, np. *kištan*. Mit gleichzeitigem Schwund des *š*; *tunnag*, *pīnz*, *p‘ut* in 8 und 9. — c) vor *p*: *gipta* „ergriffen“ von *girag* 106 = aw. *gerepta*, np. *girifta*. — d) nach *s* (*sr* wird zu *ss*?): *vassō*, *vasī* „Schwiegermutter“ 406 = skr. *śvaśrū́*, np. *χwaš*, kurd. *χāsrū*.

11. Schwund von *y* nach *n*: *nak‘* „Grossmutter“ 250 = aw. *nyākę̄*, afγ. *niyā*; *nākū* „Oheim“ 258 = aw., ap. *nyāka*, mp. *nyāk*, np. *niyā*.

12. Schwund von *χ* vor *m*: *tūm*, *tōm* „Same“ 399 = aw. *taoχman*, np. *tuχm*; schon ap. *taumā*.

13. Schwund von *d* nach *z*: *nazīk* „nahe“ 256 = aw. *nazdišta*, np. *nazdīk*.

14. Schwund eines Labialen nach *s* in *ōsin* „Eisen“ 18 = kurd. *hāsin* gegenüber oss. *äfsän*, afγ. *ōspana* u. a.

15. Schwund von *y* und *v* und Vokalzusammenziehung s. § 4. 3, 6. 3, 10. 3, 11. 1 und 2, 12. 3 und 4.

C. Auslaut.

16. Verlust von *t* namentlich in der Verbalflexion. Mockler § 15 sagt im allgemeinen, dass *t* am Ende von Verbalformen sehr selten gehört werde, manche Individuen seien in der Aussprache der Endungen nachlässiger als andere. Es scheint aber auch dialektische Verschiedenheit vorhanden zu sein. Nach Kamālān dürfte namentlich die Mundart der Gički sich durch genaue Bewahrung der Verbalendungen vorteilhaft vor den anderen sb. Mundarten auszeichnen; s. Dsp. 86—87. Im NB. ist die Zerrüttung besonders weit fortgeschritten. Dames S. 26—27 gibt unter den Verbalendungen im aor. 3 s. *-ī* neben *-īϑ* an, 2 pl. *-ē* neben *-ēϑ*; praes. 2 pl. *-ē* neben *-ēϑ*, 3 pl. *-an* neben *-ant*; plpf. 3 s. *-ā* neben *-aϑ*. Die abgeschliffenen Endungen sind jedoch, wie die Texte ausweisen, mehr im Gebrauche. Beispiele bei Lewis: 3 s. aor. *gindī* (= *-īϑ*) 2. 25, *grazēnī* 2. 36, *bī* 3. 13, *k‘ušī* 6. 27 u. s. w.; 2 pl. imp. *biyāē* (D II. 15 *-ēϑ*) 3. 8, *barōē* 5. 16, *k‘anē* 5. 9 u. s. w. Bei Dames 3 s. aor. *nndī* I. 15; 2 pl. imp. *k‘anē* II. 25, *ēr k‘afē* II. 30 u. s. w. — Andere Beispiele für Schwund von auslautendem *t*: *mar* „Mann“ (= **mart*) 224 = np. *mard*; *sak* „stark, fest“ 333 = np. *saχt*; *čis* P. Mrs 17, A 101a „auf, empor“ neben *čist*; *duz* „Dieb“ 88 = np. *duzd*.

17. Schwund von *p*: nb. *truš* „sauer“ 395 = sb. *trušp*.

18. Schwund von *š*: nb. *rō* „Tag“ 324 neben *rōš* = sb. *rōč*.

19. Häufig findet sich Schwund von Endkonsonanten bei der Zusammensetzung: *lāp‘ur* „schwanger“ 219 = *lāf-p‘ur*; *rōkanag* „anzünden“ 328 = *rōk-kanag*; *mēgar*

Digitized by Google

„flock of sheep" D 120 = *mēš-gar (-gal)*; *nāravīš* L 611[b], G 18[a], D 121 „Zuspeise, Zukost" = *nānvarīš*, np. *nān-χwarīš* Vu. II. 1287a unten.

20. *št* erweicht in *žd*: nb. *gōžd* „Fleisch" 128 = sb., np. *gōšt*; *ps* in *bz*: *grabz*, *gramz* „Wespe" 132 für **graps* = lit. *vapsa*.

§ 42. Lautumstellung.

1. nb. *šk* = sb. *kš*: nb. *baškaγ* „schenken, spenden" 24 = sb. *bakšag*, aw. *baχš*, np. *baχšīdan*; nb. *buškaγ* D 49 „ein Geschütz losschiessen" = sb. **bukšag* von **buχš* aus *bu*), also wörtl. „lösen". — 2. sb. *kt* umgestellt in *tk*, nb. *χt* (*ht*) s. § 20. 2b. — 3. *šp* und *sp* umgestellt in *pš* und *ps*: *trupš* „sauer" 395 neben *trušp*; *aps* oder *haps* „Pferd" 4 = aw. *aspa*, np. *asp*. — 4. Umstellung von *r*: *trus* „Furcht" 393 neben *turs*, ebenso *trusag* neben *tursag*; *nīrmōč*, nb. *nērmōš* „Mittag" 269 neben *nēmrōč* = np. *nēmrōz*. *sr* umgestellt in *rs* (*ls*): *als* (Einl. Nr. 431) „Thräne" = aw. *asru*, np. (mit gleicher Umstellung) *ars*. — 5. *marōčī* „heute" 226 ist umgestellt aus **amrōčī*, np. *imrōz*; *mazār* „Tiger" vermutlich aus **amzār*.

§ 43. Lautangleichung.

mičāč „Augenwimpern" 236 statt **mišāš*, vgl. skr. *ni-miṣ*; *čap-čal* „Fledermaus" 362 statt *šap-čar*. — nb. *šīšan*, *šišīn* „Nadel" 356 neben *sīšin*, sb. *sūčin*; *šarōš* „Ellbogen" 354 neben *sarōš*; *šašt* M 117 „sechzig" = mp., np. *šast* (doch vgl. aw. *χšvašti*); *šušta* „gewaschen" 373 neben *sust'a*.

§ 44. Mouillierung.

Mouillierung liegt vor in nb. *čyār* L 609, D 70 „vier" = sb. *čār*, auch *čyārak* D V[d] 51 „Viertel" = sb. *čārik*, *čyāramī* D 70 und *čyārvīn* L 609 „der vierte"; nb. *p'a)yā* „zusammen mit" 289 = sb. *ba)ā*.

Zusammenfassung.

§ 45.

Folgende Lauterscheinungen sind für das Balūčī besonders bezeichnend und erweisen dessen Altertümlichkeit und Selbständigkeit gegenüber anderen modernen Dialekten von Īrān.

1. Genaue Scheidung von *ī*—*ē*, *ū*—*ō* mit Erhaltung der schwachen und starken Stammform der Wurzeln mit innerem *i* und *u*: § 10. 1 und 2, § 12. 1 und 2.

2. Erhaltung der uriranischen Tenues gegenüber dem Neupersischen a) im Inlaut: § 20. 1b, § 26. 1b, § 31. 1b, § 37. 1b; b) im Auslaut: § 20. 1c (über Suffix *-ka* s. § 24), § 26. 1c, § 31. 1c, § 37. 1c.

3. Erhaltung der Media *d* im Auslaut nach Vokalen gegenüber dem Neupersischen: § 33. 1c und im Inlaut zwischen Vokalen § 33. 1b.

4. Verwandlung der Spiranten in Verschlusslaute: § 20. 2, 31. 2, 37. 2; (?? ausser vor *r*: § 16. 4b).

5. Nichtteilnahme an dem Uebergange von *rd* und *rz* in *l*: § 16. 4a.

6. Charakteristische Behandlung von anlautendem air. *hv-* (aw. *χw-*, ap. *uv-*): § 15. 2. 25. 2 und von anlautendem air. *v-*: § 15. 3, 22. 3.

7. Strenge Scheidung zwischen *ȷ* = air. *ȷ* und *z* = air. *z* gegenüber dem Neupersischen: § 28. 1, 36. 2.

8. Bal. *z* = aw. *z* = ap. *d*, np. *d*: § 36. 1.

9. Vorschlag von *h* vor anlautenden Vokalen: § 25. 4.

10. Uebergang von *m* in *v*: § 15. 5, speziell dem NB. eigen, und einmal von *v* in *m* § 19. 2.

11. Lautschwund, a) von *š* vor *m*, *n*, *t*: § 41. 8 und 9; b) von *r* vor *n*, *š*, *p*: § 41. 10; c) von Konsonanten am Wortende: § 41. 16—19.

12. Lautumstellungen: § 42. 1—4.

§ 46.

Ich lasse nunmehr eine Tabelle der wichtigsten Lautvertretungen in den alt-, mittel- und neupersischen Dialekten folgen. Die Paragraphenzitate beziehen sich bei Ap. und Aw. auf Bartholomae, Handb. der altir. Dial., beim Kurd. auf Justi, Kurdische Grammatik und mit dem Vermerk KSp. auf dessen Abhandlung über „die kurdischen Spiranten" (Seitenzahl), beim Oss. auf Hübschmann, Etymol. u. Lautl. d. osset. Sprache, beim Afγ. auf die §§ der Introduction von Darmesteter's Chants Populaires des Afghans, beim Bal. selbstverständlich auf die oben stehende Abhandlung. Zum ganzen vgl. auch Hübschmann, irān. Studien KZ. N. F. IV. 323—415.

Ap.	Aw.	Mp.	Np.	Bal.	K.	Oss. d.	Oss. t.	Afγ.
a	*a*	*(a)*	*a*	*a*	*a*	*a*	*ă*	*a*
(ā)	*ẹ i e* etc. § 3—9		*i u*	§ 3. 5. 3 etc.	*e i* etc. § 2 ff.	*o* § 10. *ị u* § 7 fg.		48
aspa	*aspa*	*asp*	*asp*	*aps*	*hasp*	*āfsä*,	*yäfs*	*ās*
upā	*upa*	*pa*	*ba*	*pa*	*pe*	*fa*	*fä*	*pa*
—	*pada*	*pai*	*pai*	*pad*	*pei*	*fad*	*fäd*	*pal*
ā	*ā*	*ā*	*ā*	*ā*	*ā*	wie oben		*ō*
	ẹ̄ ā etc. § 11—14			§ 4, *a* § 3. 2	*ē* etc. § 2 ff.			*ā ă* 50
āpi	*āp*	*āp*	*āb*	*āp*	*āw*	—		*ōba*
brātar	*brātar*	*brāt(ar)*	*birādar*	*brāt*	*barā*	*ärwād*		*wrōr*

Ap.	Aw.	Mp.	Np.	Bal.	K.	Oss.		Afγ.
						d.	t.	
ar	ar, er	ar	ar	ar	ar	ar	ār	ar, ra
	ahr, ehr, eš	ir, ur, a, i, u	ir, ur, a, i, u	ār, ir, ur, a, i, u	er, ir etc.	al	āl	etc.
	§ 15 ff.			§ 3. 1, 5. 3, 7. 3	§ 38, § 2 ff.	§ 4 S. 77 ff.		28
				§ 41. 10				
*marka	mahrka	marg	marg	mark	miri	marg		[marg]
*sarta	sareta	sart	sard	sārt' nb.	sār	sald		sīṛ
—	kareta	kārt	kārd	kārč	kār kird	k'ard		—
				(kārt-č)				
*marta	mereta	murtak	murda	murtag	mirī	mard		muṛ
—	?aša	ārd	ārd	ārt	ār, ārd	—		ōṛ
—	taršna	tišn	tiš tišna	tūnag	tī, tenī	—		tažai
i, (ī)	i, (ī)	i	i	i	i	i	ị	i, a
§ 19, 21a	§ 19. 21a		a	§ 5, i § 6. 2	i̧, ī etc. § 8 ff.	§ 7		†
								48. 2
ni-	ni-	ni-	ni-	ni-	ni-, nị-	ni-	nị-	ni-, n-
pitar	pitar	pit	padar	pit	pier, pā	fidä	fịd	plār
ī (i)	ī (i)	ī	ī	ī	ī	wie oben		ī
§ 19, 21a	§ 19, 21a			§ 6	i etc. § 8 ff.			50. 2
(di-ta)	dīta	dītak	dīda	dītag	dīt	—		[līda]
—	vīsaiti	vīst	bīst	gīst	vīst	insäi	ssäj	wīšt
u, (ū)	u, (ū)	u	u	u	u	u § 11b	u	u
§ 23, 24b	§ 23. 24b	†	†	§ 7, a § 3. 3	i ī etc., †	u § 7d	ị	a, †
				u § 8. 2, †	§ 13. sE etc.	i § 7e	ị	48. 2
						†		
puša	puϑra	pusr, pus	pusar, pūr	p'usay nb.	pisir	furt'	fịrt'	—
ϑuχra	suχra	suχr	surχ	suhr?	sōr	surχ	sịrχ	sūr
upā	upa	pa	ba	pa	pe	fa	fä	pa
ū, (u)	ū, (u)	ū	ū	ū, i	ū i	wie oben		ū
§ 23, 24b	§ 23, 24b			§ 8, § 9	§ 14, 9 C			u, a
								50. 2
—	gūϑa	gūh	gūh	gīϑ nb.	gū	—		γul
—	dūma	dūm	dum	dīm	dūw	dumäg	dịmäg	lam
	duma		dunb					
(nu-ram)	(nū-rem)	nūn	nūn	nū, nī	nu-ha	(nur	nịr)	nan
ai	ae̢, oi	ē, ī	ē, ī	ē § 10, 1. 2	ē̢, ī, ai	ē	ī	yā, ē, ī
§ 25	§ 25			ai § 11. 2	§ 6 A, 16. 1	§ 9	(ai)	51
ai-ta	ae̢-taẹ̄	ē-tūn	ē-dūn	ē-	ai	ai		—

Ap.	Aw	Mp.	Np.	Bal.	K.	Oss. d.	Oss. t.	Afγ.
aiva	*aeva*	*ēv-*	*-ē, -ī*	*ēv-ak'ā*	*ē-k*	*yeu*	*yu*	*yau*
**vaiti*	*vaēti*	*vēt*	*bēd*	*gēϑ* nb.	*bī*	—		—
—	*χwaēδa*	*(χwai)*	*(χwai)*	*hēd*	*(χoi, χū)*	*χēd*	*χīd*	*(χwalē)*
au	*ao, ēu*	*ō*	*ō (ū)*	*ō* § 12. 1, 2	*ō ū*	*o*	*ū*	*wa*
§ 26	§ 26			*au* § 13. 3	§ 11	§ 12		
raučah	*raočō*	*rōč*	*rōz*	*rōč*	*rūž*	—		*wraj*
gau-	*gao-*	*gō-*	*(gāw)*	*gōk*	*(gā)*	*γog*	*qūg*	*γwā*
gauša	*gaoša*	*gōš*	*gōš*	*gōš*	*gūh*	*γos*	*qūs*	*γwaẓ*
rautah	—	*rōt*	*rōd*	*rōt*	*rō*	—		—
āya	*āya*	*āya*	*āya*	*ai*	*a'i*	*ai*		*ā*
				§ 11. 1	§ 16. 2	§ 3		
—	**āyaka*	*χāyak*	*χāya*	*haik*	*ha'ik*	*aikā*	*nik'*	*hā*
v	*v*	*v*	*b, g*	*gv, g, v*	*v, g*	*u*	*u*	*w*
§ 84	§ 84			§ 15. 1, 3	§ 44 § 21	*v*	*u*	27
				§ 22. 3	*b* § 41 A	§ 11	§ 14	
				isol. *m*: § 19.2		*b* § 24c, *w* § 30d		
						† § 37. 3		
—	*vāta*	*vāt*	*bād*	*grāt*	*vāi*	*wād*	*vād*	*wō*
—	*vana*	*van*	*bun*	*gvan*	*vanō*	*-bun*	*-bịn*	*wana*
—	*visaiti*	*vīst*	*bīst*	*gīst*	*vīst*	*insäi*	*ssäj*	*wišt*
vi-	*vi- vī-*	*vi-*	*gu-*	*gi-*	*bo-*	—		*w-*
r	*r, hr*	*r*	*r*	*r, l*	*r, l*	*r, l*		*r (ṛ = r + t* oder *d)*
§ 72	§ 72			§ 16, 17	§ 38, 39	§ 33, 34		28, 44
raučah	*raočō*	*rōč*	*rōz*	*rōč*	*rūž*	—		*wraj*
upariy	*upairi*	*apar*	*abar, bar*	*par*	*[ber]*	*far*		*pre-*
uvāra-	*χwāri-*	*-χwār*	*-χwār*	*-vār*	*-χōr*	*χcärun, -ịn; χor*		*χwaṛ-al*
n, †	*n*	*n*	*n*	*n*	*n*	*n*		*n*, †
§ 78	*ṅ ñ* § 78			§ 18	§ 35	§ 31		22
ni-	*ni-*	*ni-*	*ni-*	*ni-*	*ni-, nị-*	*ni-*	*nị-*	*ni-, n-*
—	*vana*	*van*	*bun*	*gvan*	*vanō*	*-bun*	*-bịn*	*wana*
suff. *-atiy*	*-ēnti, -aiñti*	*-and*	*-and*	*-an, -ant*	*-an, -en*	*-uncō*	*-ịnc*	*-ī*

Ap.	Aw.	Mp.	Np.	Bal.	K.	Oss. d. t.	Afg.
m	*m, n*	*m, n*	*m, n*	*m, r, n*	*m, w*	*m, n*	*m*
§ 79	§ 79			§ 19.15.5.18.2	§ 42, 44 E.	§ 32, 31 a. E.	26
**mātar*	*mātar*	*māt*	*mād, -dar*	*māt*	*māk*	*madä mad*	*mōr*
ham-	*hām-*	*ham-*	*ham- am-*	*ham-, am-*	*hem-*	*äm-*	*hum-*
	hañ-	*han-*	*an-*	*har-*	*hew-*	*än-*	
—	*zāmātar*	*dāmāt*	*dāmād*	*zāmāϑ* nb.	*zāwā*	—	*zūm, zūmgai*
k	*k*	*k*	*k, g*	*k, (g)*	*k, g, †*	*k', g*	*k, i*
§ 99	§ 99			§ 20, 22. 2	§ 20, 52. 3cd;	§ 15, 16a; *χ*	14
				24. 1	KSp. 12	§ 25e	
**karta*	*kereta*	*kartak*	*karda*	*kurta*	*kir*	*k'ond*	*kṛalai*
**varka*	*vehrka*	*gurg*	*gurg*	*gvark*	*gūr, verg*	—	—
—	—	*varak*	*barra*	*gvarag*	*vark*	*värig*	*wrai*
χ	*χ*	*χ*	*χ*	*k, †*	*χ, k, k'* anl.,	*χ*	*χ, †*
§ 100	§ 100			§ 20. 2, 41. 12	† inl.	§ 25 a b	15
				? *h* § 16. 4 b	KSp. 9—12		
—	*χara*	*χar*	*χar*	*kar*	*k'ar, ker*	*χäräg*	*χar*
taumā	*taoχman*	*tuχm*	*tuχm*	*tōm*	*tōw*	—	*[tuχm]*
—	**paχta*	*puχtak*	*puχta*	*patka*	*pūt*	*?fiχt*	*pōχ*
ϑuχra	*suχra*	*suχr*	*surχ*	? *suhr, sūr*	*sūr*	*surχ sirχ*	*sūr*
g	*g, γ*	*g, y*	*g, y, γ*	*g*	*g, i, v, †*	*γ q*	*γ*
§ 125	§ 125, 126	*γ*		§ 22	KSp. 13—15	§ 26	16
gau	*gao*	*gō*	*gāw*	*gōk*	*gā*	*γog qūg*	*γwā*
—	*ni-guš*	*niyōšitan*	*niyōšidan*	*nigōšag*	—	*γossun qussin*	*nγwatal*
(margu)	*mereγa*	*(murū)*	*murγ*	*murg*	*miri-*	*marγ*	*marγa*
drauga	*draoγo*	*darōγ*	*darōγ*	*darōg*	*derau, -ūr*	—	—
h	*h, ṅh*	*h*	*h, †*	*h, †*	*h, †*	†	*h, †*
§ 150	§ 152, 153			§ 25. 1,	§ 18 A,	§ 37. 1	32. 1
				41. 2	52 B, 1		
ham-	*hām-*	*ham-*	*ham-, am-*	*ham-, am-*	*hem-*	*äm-*	*hum-*
—	*hapta*	*haft*	*haft*	*hapt*	*haut, haut*	*äwd*	*awa*
—	*χwaṅhar*	*χwāhar*	*χwāhar*	*gwāhar*	*χōh*	*χore χo*	*χōr*
—	—	*χ* proth.	*χ*	*h*	*χ, h*	—	—, *h*
				§ 25. 4	§ 18 L		
—	**ama*	*χāmak*	*χāma*	*hāmag*	*χāw*	—	*ōm, ūm*
—	**āyaka*	*χāyak*	*χāya*	*haik*	*ha'ik*	*aik'ä aik'*	*hā*

Ap.	Aw.	Mp.	Np.	Bal.	K.	Oss. d.	Oss. t.	Afγ.
uv-	χv-	χv-	χv-	v-, h-	χō-, χū	χv-	χ-	χv, χ
§ 151	§ 157			§ 15. 2, 25. 2	§ 23 B	§ 25 e		32. 2
(uvāra-)	χvar	χvartan	χvardan	varag	χūrin	χväcun	χucin	χwuṛal
uvā-	χvatō	χvat	χvad	vut	χū	χvädäg	χädäg	(χ-pul)
—	χvaẹδa	χvai	χvai	hē l	χū, χai	χēd	χid	χwalē
č	č	č, z	č, z	č	č, ž	ç, j		c, j
§ 101	§ 101			§ 26. 1	§ 28, 32 C	§ 17 b, 18 a		17
—	čašman	čašm	čašm	čam	čim	çäst'		—
—	—	čarp	čarb	čarp	—	çarv		cōrb
hačā	hača	az	az	ač	ž- že-	—		—
—	saoč-ayaṭ	sōz-am	sōz-am	sōč-it	suž-im	sojun,	sōjin	swajawul
j	j	z	z	j	ž	j		ž
§ 128	§ 128			§ 28	§ 32 C	§ 18 a		18
a-jan-am	jaiñti	zatan	zadan	janag	žen-īn	—		—
—	jya	—	zih	*jig	žih	—		žayē
—	drājō	drāz	dirāz	drāj	diriž	—		—
t	t, ϑ	t	t d	t, †	t, d, i, †	t'	d	t, d, l, †
§ 103	§ 103, 104			§ 31. 1, 41. 16	§ 33 A, 34 B KSp. 25, § 52 B 2 l a, 3 k	§ 20 a, 22 b		20
tars-atiy	teres-aiti	tarsitan	tarsidan	trusag	tirsin		tärsiṇ	—
taumā	taoχman	tuχm	tuχm	tōm	tōw	—		[tuχm]
stāna	-stāna	-stān	-stān	*tāna	šun	—		stana
—	rāta	rāt	bād	grāt	rāi	wād	rād	wō
*karta	kereta	kartak	karda	kurta	kir	k'ond		kṛalai
pitar	pitar	pit	padar	pit	pier, pī	fidä	fịd	plār
suff. -atiy	-eñti, -aiñti	-and	-and	-an, -ant	-an, -en	-unçä	-ịnç	-ī
ϑ	ϑ	h	h	t	h, †	t'		l
§ 119	§ 119			§ 31. 2	KSp. 20 ff.	§ 20 b		20. 2
—	gūϑa	gūh	gūh	*gūt, *gīt	gu	—		γul
—	paϑana	pahan	pahan	patan	pahān, pan	fat'an	fät'än	plan
$\overset{r}{s}$	ϑr	s	s	s	h, (s)	rt'		dr, r
§ 105	§ 105			§ 35. 3	KSp. 20; § 36 B	§ 35 a		
($\overset{r}{s}$itiya)	ϑrayō	—	si	sai	hiryē, se	ärtä		drē
	āϑr-	—	—	ās	—	art'		ōr
pu$\overset{r}{š}$a	puϑra	pus	pus-ar	pus-aγ nb.	pes, pis-ir	furt'	fịrt'	—

Digitized by Google

Anhang.

Lehnwörter im Bâlūčī.

Die Zahl der aus dem Persischen, Arabischen, Indischen, auch Türkischen entlehnten Wörter ist eine ungemein grosse, dergestalt, dass das echte Sprachgut von ihnen weit überwuchert wird. In meine „Etymologie des Balūčī“ habe ich, da es sich um eine Vorarbeit für ein künftiges Vergleichendes Wörterbuch der iränischen Sprachen handelte, auch persische Lehnwörter aufgenommen. In den Vorbemerkungen wurde dies ausdrücklich hervorgehoben. Nach meiner Meinung sind in der EB. als Lehnwörter anzusetzen die Nummern 7, 9, 31, 56, 58, 63, 68, 71, 81, 86, 103, 119, 121, 129, 152, 154, 156 (ist arabisch! Hübschmann, ZDMG. 44. 558), 162, 165, 169, 184, 203, 206, 208, 213, 223, 261, 263, 265, 279, 292, 297, 302, 303, 322, *rōbā* in 323, *sard* in 336, 343, 346, 359, 387, 388, 414, 415, 419. Bei einer beträchtlichen Anzahl von Wörtern, wo die sprachliche Entwickelung im Balūčī und im Neupersischen auf das nämliche Resultat hinauslaufen muss, ist nicht festzustellen, ob wir es mit echtem Sprachbesitze oder mit Entlehnung zu thun haben. Zu solch zweifelhaften Wörtern rechne ich die Nummern 6, 11, 12, 14, 23, 25, 26, 29, 32, 33, 34, 41, 42, 43, 51, 65, 69, 72, 74, 75, 76, 80, 87, 89, 93, 95, 96, 100, 101, 125, 126, 127, 128, 150, 151, 160, 166, 179, 181, 183, 193, 194, 197, 198, 201, 205, 207, 214, 217, 218, 220, 225, 230, 231, 240, 243, 244, 245, 248, 252, 267, 284, 293, 308, 310, 311, 312, 313, 317, 327, 334, 344, 351, 352, 368, 369, 389, 392, 398, 410. Eine Form, nämlich *nīrag* 266, dürfte auf einem Irrtum beruhen; die übrigen 307 Wörter dagegen sind echt balūčisch, und es kommen zu ihnen nun noch die 16, deren Etymologie ich in der Einleitung mitgeteilt habe. Ich gebe nun ein Verzeichnis der wichtigsten Lehnwörter, die sich mit einiger Sicherheit etymologisieren lassen, und werde dieselben durch die hauptsächlichsten iränischen Dialekte verfolgen. Wörter, welche ich dabei in einem der neueren Dialekte für **nicht** entlehnt, sondern für echtes Sprachgut halte, wurden mit * bezeichnet. Etliche von den Wörtern (Nr. 49, 99, 104, 108, 135, 140, 143, 198, 216) dürfen vielleicht als echt gelten oder sind jedenfalls alte Entlehnungen, wie die Lautverhältnisse zeigen.

Digitized by Google

A Ā

1. *abābīl* Mrs 61 Schwalbe. — ar. *abābīl*; kurd. ebenso.
2. *ambur* D 43 Zange. — np. *anbur*, *anbūr*, afγ. *ambūr*.
3. *amrāh* C 28^{b} 6, *ambrā*, *-āh* L 610^{c}, G 15^{a}, D 43, *hamrāh* A 68^{b}, 103^{b} Gefährte, Genosse, Begleiter. — np., afγ. *hamrāh*.
4. *akl* oder *aql* P, Mrs 69, nb. D 43 Sinn, Verstand, Einsicht. *akalvand*, *aklmand* P, Mrs 38 „klug, einsichtig" — ar. *ʿaql*; np. *ʿaql*, *ʿaqlmand*, kurd. *aqil*, afγ. *ʿaql*, *ʿaqlmand*.
5. *anār* A 39^{b}, *ānār* P, *hanār* Mrs 55 Granatapfel. — mp., np., afγ., māz. *anār*, kurd. *henār*, *hinār*, samn. *nārī* ZDMG. 32. 537.
6. *angūr* P, Mrs 56, A 39^{b}, B 44^{b} Weintraube, Weinbeere. — mp., np., māz. *angūr* und *angīr*, kurd. *engūr*, afγ. *angūr*. Miklosich, Fremdwört. i. d. slav. Sprach. 1.
7. *anjīr* P, Mrs 36, A 39^{b}, B 44^{b}; nb. *hinjīr* D 130 Feige. *k'ōhī anjīr* „wilde Feige" D 44. — mp., np. *anjīr*. Auch skr. *añjīra* BR. u. d. W. Muss bei Spiegel, Ar. Per. S. 60 unter den LW. nachgetragen werden.
8. *arzan* A 35^{b}, 77^{a}, B 44^{b} Hirse. — mp. (Haug, Gl. S. 72), np. *arzan*, kurd. *harzin* ZDMG. 38. 94.
9. *arzān* Mrs 31, 33, B 44^{b}; nb. D 40 wohlfeil, billig. — mp., np., afγ. *arzān*, kurd. *erzān*, *harzān*, oss. *aslan*.
10. *āb* nb. D 39 Ehre, Würde, Ansehen. *āb ēr-k'anaγ* „verunglimpfen, beschimpfen"; *ābnāχ* „würdig, ehrwürdig" D 39. — mp. *āb*, np., afγ. *āb*, *ābrū*, kurd. *awrū*.
11. *āgāh* Mrs 29, *hāgā* P, C 29^{a} 8; nb. *hāγā* G 24, D 127, HR 87. 1 wach. Vgl. *āγāhā* „warning" D 42 — mp. *ākās*, *ākāsīh*; np., afγ. *āgāh*, *āgāhī*.
12. *āhin* P Eisen. *āhingar* „Schmied" A 33^{a}. — np. *āhan*. Vgl. EB. 18.
13. *ārām* B 45^{a}; nb. D 40 Ruhe. *ārām kanag* „ruhen" Mrs 18. — mp., np., afγ. *ārām*.
14. *āsān* D 41 leicht, bequem, wohlfeil. — mp., np., afγ. *āsān*, kurd. *āsān*, *sānāi*, oss. *anzōn*, *änzōn*.
15. *āū* P (*au* geschrieben) Hirsch. — np. *āhū*, afγ. **ōsai*. Vgl. EB. 19.
16. *āwāz* B 45^{b}; nb. D 45 Stimme. — mp., np., afγ., kurd. *āwāz*.

B

17. *bačak* Mrs 30, *bačik* M 21; nb. *bač* L 610^{b}, D 48, G 15^{b}, HR 120^{b} Knabe, Kind, Sohn. — np. *bača*, afγ. *bačai*, māz. *wača* (Melgounof, ZDMG. 22. 195). Vgl. EB. 142.
18. *bad* A 79^{b}, nb. *bað* D 48 schlecht, schlimm, pl. nb. *baðān* „Feinde" D 48, HI. 93. *bað-χā* „von schlimmer Art" D 48; *bad dēag* „missbrauchen" P. — echt bal. ist *grat* EB. 130; np., afγ. *bad*, kurd. *bed*.

Digitized by Google

19. *bahar* Mrs 43, 45; NB. G 22ᵃ Teil, Anteil. *bahar k'anaγ* D 51, HR 98. 11 „teilen". — np. *bahr* (aus aw. *baδra*), kurd. *behr (bāra)*, afγ. *bahra*.

20. *bahā* Mrs 45 oder *bhā* D 51 Preis, Kaufpreis. *bahā kanag* P oder *bahāi kanag* A 72ᵃ „verkaufen" *bhā giraγ* D 51 „kaufen". — np., afγ. *bahā*, kurd. *behā*.

21. *baχt* D 48 Schicksal. *kam-baχt* „unglücklich" D 98. — np., afγ. *baχt*, kurd. *beχt*, *bakt*.

22. *bar* D 48 1. Frucht, 2. Zeit, -mal, 3. Wüste. — 1. = np. *bar* = *bār* (Bed. 14 bei Vu.); 2. = np. *bār*; 3. = ar. *barr*, np. *bar*.

23. *barp* P Eis, Schnee (R. schreibt *babar*). — np. *barf* (aus aw. *vafra*), afγ. **wāwra*, kurd. *berf*, māz., gil. *warf* (Melgounof, ZDMG. 22. 197). PD. sangl. *warf*, minj. *wárfa*. Vgl. auch den Namen des Ortes *Kalai-Warf* am Pändsch in Šuγnān. Vf. „Pamirgebiete" 149.

24. *bas* P, M 109 genug; nur. *bas kanag* „genug thun, endigen, aufhören" A 67ᵃ. — np., afγ. *bas*, kurd. *bes*. Echt bal. ist *gras*, s. Hübschmann, ZDMG. 44. 561.

25. *bādām* P, Mrs 29 (*bī-*), A 39ᵇ Mandel. — np. *bādām* (mp. *vātām*), kurd. *bādem*. *bēiw*, samn. *wim*.

26. *bāl kanag* P, Mrs 18, Pjg. D. A 150ᵇ oder *bāl giraγ* HR 119ᵇ fliegen. — np., kurd. *bāl* „Arm, Flügel".

27. *bān* P, M 30, A 60ᵃ, B 45ᵃ; NB. *b'ān* L 611ᵃ Haus, Lehmhütte, Stall. — mp., np. *bān* neben *bām*, kurd. *bān*, afγ. *bām*.

28. *bānklīnk* Mrs 56 und *bāklīk* A 35ᵃ Bohnen. — ar., np. *bāqlī*, *bāqilā*; kurd. *bāqlā*; yaγnōbi (Capus, PM. 1883. S. 98) *bokkala*.

29. *bāvar* Mrs 44, 48, B 44ᵇ Vertrauen, Glaube. *bāvar k'anaγ* „Glauben schenken" HR 97. 5 v. u. — np., afγ. *bāwar*, kurd. *bāverī*.

30. *bāz* A 58ᵃ, *bānz* P; NB. D Vᵇ 70 Falke. — np., afγ. *bāz* (skr. vgl. *vāja*, *vājin*, aw. *vāza*, *vāzišta*).

31. *bē-* P, M 112; NB. D 51 ohne in zahlreichen Zusammensetzungen: *bē-akul* „unverständig" D 52, s. Nr. 4; *bē-balā* Interj. „möge das Unglück abgewendet sein!" (vgl. ar. *balā*) M 113; *bē-čam* „blind" P, s. EB. 52 u. s. w. — np. *bē-*, *bī-* (aus aw. *vī*), kurd. *bī-*, afγ. *bē-*.

32. *bēgāh* und *bēgah* P, M 121; NB. G 23. 26, D 52, HR 120ᵇ Zeitraum von etwa 2 Uhr nachmittags bis Sonnenuntergang: Nachmittag, Abend. — np., afγ. *bēgāh*, *bēgā*.

33. *bērān* Mrs 46, B 45ᵃ, *bērōn* D VIᵇ 23 Verwüstung, Zerstörung, Plünderung. — np. *bīrān*, *wīrān*, kurd. *vīr*, *vīrānė*, *vīrānkar*.

34. *brinj* P Erz, Messing, Kupfer. — np., kurd. *birinj*. Schrader, Sprachvergl. und Urgesch. 273—274.

35. *brinj* P, A 35ᵃ, Mrs 34; NB. G 19ᵇ, D 49 Reis. Dav. auch *brinjī* „Wachtel" (eigtl. „Reisvogel") Mrs 61. — np., kurd. *birinj*, oss. *brinj* Hü. S. 121, samn. *warinj*, PD. waχ., sar. *gurunj*, *grunj*, čitr. *gring*; afγ. **wrižē*.

Digitized by Google

36. *burz* P, A 66^{b}; NB. *burz*, *burzā*, *burzaγ* D 48 hoch. adv. *burzā* „empor, auf“ M 107; ko. *bustir* M 31 (mit Schwund von *r*), nb. *burzāťir* „höher, sehr hoch“ D 48. *burz kanag* „aufheben, erheben“ Mrs 17. — np. *burz*. Die echt bal. Form wäre wohl **barz*. aw. *bereza*, mp. *burzak*, kurd. *berz*, oss. *bärzónd*.
37. *buz* M 27, Mrs 36, A 50^{b}; NB. L 610, G 17^{a}, D 49 Ziege (weiblich). — np. *buz* und *buj*. aw. *būza*, mp. *būj*, afγ. *wuz*, kurd. *bizin*; PD. waχ. *buč*, *būč*, sangl. *wuz*, š., sar. *waz*, minǰ. *woza*, yidg. *wizoh*.
38. *bū* P, *būh* oder *būm* Mrs 42, 61 Eule. — np., kurd. *būm*.

Č

39. *čakūg* Mrs 61, *čagū* P Lerche. — np. *čakāw*, *čakāwa* „Lerche“ oder *čukūk*, *čugūk*, *čuγūk*, *čuγū*, kurd. *čeγūk* (ZDMG. 38. 62) „Sperling“; afγ. *čuγuk* dass. Muss vielleicht waχ. *žagüry* (To. 39) „Ammer“ angezogen werden?
40. *čap* P, Mrs 39; NB. *č‘ap* G 21^{a}, HR 126^{b}, D 67 link. — np. *čap*, kurd. *čep*; PD. waχ. *čap*, sar. *čūp*. Zur Etymologie des Wortes s. EB. 68.
41. *čarz* P, Mrs 61; NB. *č‘araz* G 18^{a}, D 68 Trappe. — np. *čarz*.
42. *čābuk* P, B 46^{b} Peitsche. — np., afγ. *čābuk*, *čābūk*, kurd. *čāpük*, nur in der Bedeutung „flink“.
43. *čādar* P, A 32^{b}, B 46^{b} Schleier der Frauen; ein Stück Leinwand, das über den Kopf gelegt wird und hinten bis auf den Boden herabhängt. — np. *čādar*, kurd. *čādir*, *čār*. In den slav. Sprachen s. Miklosich, Fremdw. 56—57.
44. *čināl* Mrs 56, A 40^{a} eine Akazienart. — np. *činār* und *čināl* „platanus orientalis“; kurd. *činār* „Pappel“, ZDMG. 38. 61; afγ. *činār*.
45. *čirāg* M 36, *čīrāg* P, Mrs 39 Lampe. — np., afγ. *čirāγ*, kurd. *čirā*, oss. d. *ḉirāγ*, t. *ciráγ*, PD. waχ. *čirāγ*, sar. *čirāo*.

D

46. *dagār* P, Mrs 36; NB. *digār* L 611^{b}, *diγār* G 20^{b}, D 74, Lew 16. 19 Grund, Land, Feld. *diγar-vāžā* „landlord“ D 74, *diγar ǰanaγ* „das Feld bestellen“ D 74. — ar. *diyār*, kurd. *diār*.
47. *dard* P, Mrs 42, A 101^{b}; NB. L 610^{a}, D 72 Schmerz, Pein. — np. *dard*, kurd. *derd*.
48. *darmān* P, Mrs 40; NB. L 611^{b}, G 16^{a}, D 73 Pulver; Arznei; Schiesspulver; spirituose Getränke, Wein. — np., afγ. *darmān*, kurd. *dermān*.
49. *darōg* P, *drōg* Mrs 39; NB. *drōγ* L 611^{b}, D 73, HR 128^{b} falsch, Lüge. *darōg banday* „lügen“, *darōgband* „Lügner“. — aw. *draoγa*, ap. *drauga*, np., afγ. *darōγ*, kurd. *durūγ*. Könnte echt bal. sein.
50. *daryā* Mrs 44, B 47^{a} Meer. — Echt bal. ist *zirē*, *zirih* EB 425. np. *daryā*, kurd. *deryā*. Im yidgāh *dáriyow* „Fluss“, afγ. *daryāb*.
51. *dast* P, Mrs 36, A 33^{a}; NB. G 15^{a}, D 73, HR 128^{a} Hand. *dast āγ* oder *ǩafag*

Digitized by Google

„in jem.'s Hände fallen“ D 73, Lew 4. 1. *dastaγ* „Griff“ D 74. — Bal. wäre **zast*. aw. *zasta*, ap. *dasta*, np. *dast*, kurd. *dest*, PD. waχ. *δast*, š. *δōst*, sar. *δūst*, sangl. *dast*, minǰ. *last*, yidg. *lust*; afγ. *dust* neben *lasta*. Das np. Wort ist in alle Dialekte eingedrungen. Russ. *destj* „Buch Papier“ Miklosich, Fremdw. 11.

52. *dāg* B 47^a; NB. *dāγ* D 71 Brandmal, Schandfleck. — np. *dāγ*, *daγ*, skr. *dắha*, aw. *daγa*, kurd., afγ. *dāγ*.

53. *dāī* D 72 Amme. — np. *dāya* (= skr. vgl. *dhātrī*), *dāyī*, kurd. *dā*, *dī*, *diyā*, *dāin*, afγ. *dāyī*.

54. *dānāk* Mrs 46 Talent. — mp. *dānāk*, np., afγ. *dānā*.

55. *dār* Mrs 50, A 57^a, B 47^a; NB. L 610^a, G 19^a, HR 128^a Holz, Stamm, Brennholz. Davon *dārvār* „weisse Ameise“ P (wtl. „Holzfresser“), *dārtrāš* „Zimmermann“ Mrs 31, A 33^b, 73^b (vgl. EB. 392), *dār-čīnī* „Zimmet“ P. — np. *dār* = skr. *dắru*, mp., kurd. *dār*, samn. *dōreh*, *dār* (ZDMG. 32. 535).

56. *dārū* P, *dārūh* Pǰg. D. A 139^b Pulver, Schiesspulver, Arznei. *dārūh kanag* „heilen“ A 121^a. — np. *dārū*, *dārūi*, kurd., afγ. *dārū*, yidgāh *dārūi* „Schiesspulver“.

57. *dil* P; NB. D 74 Herz. *dil-pur* „zufrieden“ Mrs 72; *mañ dil k̔anaγ* „zu Herzen nehmen“ D V^d 57; *mañ dilā gvašaγ* „bei sich sprechen“ HR 87. 7. — Echt bal. ist *zirdē* EB. 426. mp., np. *dil*, von da ins kurd., PD. (To. S. 54), afγ. etc. gedrungen.

58. *dīh* oder *dēh* NB. G 22^a, D 76 Land, Gegend. — mp., np. *dīh*, *dih* (= aw. *daṅhu*, *daḫyu*, ap. *dahyāuš*), kurd. **dau*, afγ. *dih*.

59. *dēg* A 59^b und *dēz* oder *dēδ* D 76, HR 128^a, mit dem Dimin.-Suff. *dēgči* G 20^b irdener Topf, Kochtopf. — np. *dēg*, *dēz*, *dēgča*, kurd. *dīzik*, PD. waχ. *dīg*, sar. *dēg*, afγ. *dēg*, *dēčka*.

60. *du'ā* oder *duγā* D 74 Gebet. *nēχ-du'ā* „Segenswunsch“, *bad-du'ā* „Fluch, Verwünschung“. — ar. *du'ā*. Auch im np., kurd., afγ., oss. (Hü. S. 124).

61. *dukān* A 73^b, B 47^a Laden, Bude. — np., kurd. *dukān*.

62. *dunyā* D 57 Welt, Erde, Menschen. — ar. *dunyā*, ebenso np., kurd. *dunī*, *dunyā*, oss. *duine*, *duinē* (Hü. S. 124), afγ. *duniyā*.

63. *dōčār biag* C 39^a 13 oder *dōčār kapag* P begegnen. — np. *dōčār uftādan* oder *šudan*; kurd. *dūčār būin* „s' empêtrer dans une mauvaise affaire“ JJ. 192.

64. *dohl* P; NB. *dōl* Lew DK 27, *dhul* D 76 Trommel. — skr. *ḍhōla*, Si. *ḍhōlaka*. — np. *duhul*, kurd. *dehūl*, afγ. *ḍōl*.

65. *dōst* A 78; NB. D 75 Freund, lieb. *mana dōst-in* „es gefällt mir“ P 28. 14; *dōst kanag* Mrs 18 oder *dōst dārag* A 105^b „gern haben, lieben“. — mp., np. *dōst* (= ap. *dauštā*), ist ins kurd., afγ., die Hindūkusch-Dial. etc. übergegangen.

66. *dōzak*, *dōzē* P; NB. *dōzaχ*, *dōžē* D 75 Hölle. *dōžā* „in der Hölle“ Lew 2. 14. — np., afγ. *dōzaχ* (= aw. *daožaṅha*, mp. *dōšaχ*), kurd. *dūžē*.

Digitized by Google

G

67. *galīm* L 610[b], D 107 Decke, Teppich. — np. *gilīm*, PD. sar. *galēm* „Baumwolltuch" (To. S. 74).
68. *ganj* A 80[a]; NB. HR 99. 1 v. u. 1. Reichtum, Schatz; 2. Getreidemarkt. *ganjēn* „reich" D V[b] 62. — np., afγ. *ganj*; auch im Si. *gañju*.
69. *gar* P Aussatz, Räude, Krätze. *garī* „aussätzig" P. — skr. *gará*; aw. vgl. *garenu*; mp., np. *gar*, kurd. *gir*.
70. *gardag* A 125[b], M 8; NB. *gardaγ* G 14, D 104 umkehren, umwenden. pp. *gartʿa*. — kaus. *gardainaγ* „umkehren machen" D 104. — Echt bal. wäre **grartag*. skr. *vrt vártatē*, aw. *varet*, mp. *vartītan*, np. *gardīdan*, *gardānīdan*, kurd. *geriyān*, PD. waχ. **väcam* To. S. 122.
71. *gardan* oder *gardin* P, Mrs 41, A 101[b]; NB. L 611[b], D 104, Lew 16. 4 Nacken, Hals. — np., afγ. *gardan*, kurd. *gerdān*.
72. *gaz* P, A 73[a]; NB. L 611[b], G 22[b], D 106 Tamariske (tamarix gallica). — np. *gaz*, *gazm*.
73. *gaz* D 106 ein bestimmtes Mass, Yard. *gaz kartan* „messen" Mass. 397[b]. *gaz-mār* Name einer Schlange (1 Yard lang), *naim-gaz-mār* dsgl. Mrs 63. — np., kurd., afγ. *gaz*.
74. *gil* Mrs 41, NB. D 106 Lehm, Kot. — np., kurd., afγ. *gil*.
75. *granč* Mrs 39; NB. L 611[c], D 105, *garančʿ* G 25[a] Knoten, Schlinge (im Kleid, als Tasche dienend). — Sollte das Wort für **grantč* stehen und mit skr. *granthí* zusammenhängen? Vielleicht echt.
76. *gund* A 32[b]; NB. D 107 Hoden. *gundā kʿašaγ* „(ein Pferd) verschneiden" G 34. 25. — mp., np. *gund*, kurd. *gun*.
77. *gung* P, A 74[a] stumm. — np., afγ. *gung*. Geht auf skr. Wz. *guñj gúñjati* „summen, brummen" zurück. Das Brummen bezeichnet die tierischen Laute des Stummen im Gegensatz zur menschlichen Sprache.
78. *gō* G 26[b], D 107, HR 111. 6, 7 Preis (bei einem Wettrennen), dann Wettrennen selbst. *gō zīraγ* „den Preis davon tragen, siegen" G 36. 12, HR 111. 7; *gō tʿāšaγ* „um den Preis rennen, an einem Wettlauf sich beteiligen" G 41. 5; *gōbar* „Preisträger, Sieger" (von Pferden) D 107, 108. — np. *gō*, *gōi* „Ball". Es handelt sich also bei den Balūčen wohl zunächst um ein Ballspiel zu Pferd. Vgl. auch np. *gō burdan* „praevalere, superare"; kurd. *gū*, *gūi*.
79. *gōr* Mrs 36, B 48[a]; NB. D 109 (auch *gōristān*) Grab. — np., afγ. *gōr* (? = skr. *ghōrá* „grausig, schrecklich"), kurd. *gūr*. Russ. vgl. *kur-gan*. Miklosich, Fremdw. 31.
80. *gōr* D 109, HR 138[a] Wildesel. — mp., np. *gōr* (= skr. *gāurá*, Spiegel, Ar. Per. 55), kurd. *gōr*.
81. *gaur* D II[b] 2 gottlos, ungläubig. — mp. *gabrā*, np. *gabr*, *gāwar*, *gaur*, kurd. *gebir* „Armenier", *gaur* „Feueranbeter", *gāvir* „Russe", oss. *gʾaur*, *dʾaur*, afγ. *gabr*.

Digitized by Google

H

82. *habar* P; NB. D 127 Sprache, Kunde, Nachrichten. *h. dārag* „acht geben", *h. kanag* „sprechen", *h. zīrag* „gehorchen" P. — ar. *χabar*; dav. np., afγ. *χabar*, kurd. *χaber*, oss. *χabar* Hü. 133.
83. *halk* P; NB. G 22ᵃ, D 129, HR 112. 7 Gruppe von Hütten, Weiler, Ortschaft. — ar. *χalq*. Davon np., afγ. *χalq*, kurd. *χelq* „Schöpfung, Leute". Auch Si. *khalak* „Leute, Volk".
84. *hamb* P, Mrs 35, *hanb* A 39ᵇ; NB. *amb* D 43 Mango. — Si. *ambu* (skr. *āmra*), davon np. *anba*, samn. *ambeh* „Quitte" ZDMG. 32. 537.
85. *hand* NB. G 22ᵃ, D 130 Ort, Platz, Stelle. *ās-hand* „Feuerstelle", *har-handā* „überall", *t'ī-handā* „anderswo", *ya-handā* „an einem Ort, zusammen mit" D 130. — Si. *handhu*.
86. *harāb* P, Mrs 50, A 69ᵃ, 72ᵇ schlecht, schlimm, böse. *harābī* „Schlechtigkeit" M 22. — ar. *χarāb*; davon np., afγ. *χarāb*, kurd. *χerāb*.
87. *hākam* G 45.26, Lew DK 4 Herrscher. — ar. *ḥākim*. Dav. np., kurd., afγ. *ḥākim*.
88. *hāl* P; NB. D 127 Nachrichten, Neuigkeiten. *h. dēaγ* „berichten, erzählen" D 127; *h. giraγ* „ausfragen" Lew DK 33, 34. — ar. *ḥāl*; np., kurd., afγ. ebenso.
89. *hān* oder *χān* D 127 Fürst. — np., türk. *χān*, ebenso kurd., oss., afγ. Im Slav. s. Miklosich, Fremdw. S. 22.
90. *hiyā* Mrs 44 oder *hayā* P; NB. D 130 Scham, Scheu, Ehrfurcht. *hiyādār* „ehrwürdig" Mrs 44; *bē-hayā* „schamlos" D 52. — ar. *ḥayā*; davon np., afγ. *ḥayā*, kurd. *ḥeyā*.
91. *hair* oder *hyair* P 25, Mrs 43; NB. G 24ᵃ, D 132, HR 127ᵃ Friede, Waffenstillstand, Ruhe, Wohlfahrt, Wohlbefinden. *h. k'anaγ* a) „Frieden schliessen", b) „grüssen". Briefschluss: *t'īh hair-ēn*. — ar. *χair*; davon np., afγ. *χair*, kurd. *χeir*.
92. *haiyāl* P Erinnerung. *h. būag* oder *dārag* „sich erinnern" P; *h. kanag* „nachsehen, nachforschen" P 26; *bē-hayāl bīag* „vergessen" P, Mrs 35. — ar. *χiyāl*: ebenso np., kurd., afγ.
93. *hudā* P, Mrs 36; NB. *hudā* und *hudāi* D 126 Gott. — np. *χudā*, *χudāi* (aus aw. *χwadāta*, mp. *χudāi*), kurd. *χudī*, oss. *χucāi*, samn. *χodā*, gabri *χudā*, afγ. *χudāē*, māz. *χudō*, gil. *χudū* (Melgounof, ZDMG. 22. 195).
94. *hukm* P; NB. D 129 Auftrag, Befehl. *hudāi hukmā* „nach Gottes Ratschluss" DK 8. — ar. *ḥukm*; np., kurd., afγ. ebenso.
95. *hunar* D 130 geschickt; Geschicklichkeit; im schl. S. List, Betrügerei (A 102ᵃ = *ḥīla*). *hunerī* „Talent" Mrs 41. — mp., np., afγ. *hunar* (= aw. *hunara*), kurd. *huner*.
96. *hurjīn* P, B 46ᵇ; NB. *hōrjīn* G 19ᵃ, D 131 Satteltasche, Sattelpack. — np., afγ. *χurjīn*, oss. *χurjin* (Hü. S. 133). Bei Pott. 140 findet sich die Wortform *kūrzīn* überliefert.

Digitized by Google

97. *hurk* P. *hōrk* Mrs 34; NB. *hōr, hōrg, hōrgīn* und *hōrgēn* D 131, G 25ᵃ leer. *hurk kanag* „ausleeren“ P. — np. *χōla* „leer“, das zu kurd. *hol, hōl* „Höhle“ ZDMG. 38. 95, 96 gehört. Bal. *hurk, hōrg* ist trotz des *r* entlehnt wegen anl. *h*.
98. *hōl* und *hōl-pōš* G 17ᵃ, D 131 Rüstung. — Wohl Zusammensetzung aus Si. *hōlu* „Helm“ = skr. *khōla* (afγ. *χōl*), und np. *pōš* „Bedeckung, Panzer“. Merkwürdig ist *hōlīg* „Erz“ Mrs 41.
99. *hōm* A 37ᵇ; NB. D 131 Name einer Pflanze (the air plant nach D., als Mittel gegen Fieber gebraucht nach Kam.). — Könnte echt bal. sein = aw. *haoma*, mp., np. *hōm*.
100. *hōšag* A 110ᵃ; NB. *hōšaγ* D 131 Aehre, Kornähre. — np. *χōša*, kurd. **ūšī*, **wašī, kūšī*, afγ. **wažai*.

I

101. *ispar* Mrs 45, 57, A 55ᵃ, B 44ᵇ; NB. D Vᵃ 74, *hisfar* Mass. 396ᵇ Schild. — np. *ispar, sipar* (= aw. *spāra*), afγ. *spar*, arm. *aspar*.
102. *istār* P, Mrs 46, A 57ᵃ; NB. G 25ᵇ, *astār* D 41 Stern. — np. *istāra, sitāra* (= aw. *star, stār*), kurd. *istirk*, oss. **stali* 229, afγ. **stōrai*.
103. *istrag* P; nb. *istaraγ* L 611ᶜ, G 23ᵃ, D 41, HR 118ᵃ Scheermesser. — np. *ustura*, kurd. *istirī, stirī*, afγ. *ustura*.
104. *ištāp* P, Mrs 37 eilig; *ištāpī* P, NB. *aštāfī* D 42, HR 118ᵇ „Eile“. — np., afγ. *šitāb, šitābī*.
105. *aiw* NB. D 46 Fleck, Schandfleck. — Setzt sb. *aib* voraus = ar. *ʿaib*. Davon np., afγ. *ʿaib*, kurd. *aïb*, oss. *aib* Hü. 119.

J

106. *jambyā* Mrs 52, A 33ᵇ zweischneidiger krummer Dolch. — np. *janbiya*.
107. *jang* P, Mrs 34; NB. G 24ᵃ, D 66 Krieg, Kampf, Schlacht. *j. kanag* A 90ᵇ „fechten, kämpfen“. *jang-dōst* „Streit liebend, kampflustig“ D Vᵈ 5. — mp., np. *jang* (skr. Wz. *jañj* Dhatup. 7. 69); kurd. *jeng*, afγ. *jang*.
108. *jangal* B 46ᵇ Wildnis, Dickicht. *jangali bat* P „Wachtel“. — skr. *jangala*; np. *jangal*, kurd. *jengel*, afγ. *jangal*.
109. *jantar* P, Mrs 40; NB. *jantʿir* D 65, *jātʿar* L 611ᵇ Mühle, Mühlstein; Maschine. — Wird bei Dames zu Si. *janḍru* „Handmühle“ gestellt; könnte jedoch wegen des *t* echt bal. sein = skr. *yantrá*, np. *jandara*. Dagegen ist das gleichfalls bei D 65 angegebene *jandar* sicher LW.
110. *jast* P; NB. *jist* D 65 Zink. — Si. *jistu*, afγ. *jas* und *jast*.
111. *javān* A 77ᵇ, 78ᵃ, C 27ᵇ 7; NB. D Vᵈ 3 jung; Jüngling; häufiger: gut (auch *javāīn* D 66, HR 82. 5, 6). adv. *javāniā* G 23ᵃ, D 66 oder *-iyā* Lew 19. 5. — np. *jawān* (= aw. *yavan*, skr. *yúvan*), kurd. *juvān*, afγ. *jawān*.
112. *jā* oder *jāga* P, Mrs 42, B 46ᵇ Ort, Platz, Stelle. — np. *jā, jāi*, kurd. *jih, jī*, gabri **yā, yāga*, afγ. *jāē*.

Digitized by Google

113. *jāmag* P, Mrs 32 (*-ug*), B 46^{b}, Pjg. D. A 134^{b} Kleid, Hemd, Rock. — np., afγ. *jāma*, kurd. *jau*.

114. *jān* P, A 33^{a}; NB. D 64 Leib, Leben, Seele. *jānvar* „Haustiere" D 64. — mp., np., kurd. *jān*, afγ. *jān*.

115. *jihag* Pjg. D. A 135^{b} entkommen, entrinnen. aor. 3. s. *jihīt*; pp. *jast*, *jastag*. — np. *jastan*, *jaham*.

116. *juft* D 66 Paar. — np., afγ. *juft*. kurd. *jōt*.

117. *jō* D 66 Wasserlauf, Kanal. *siyāh jō* „a perennial stream" D 66. — mp. *jōi*, np. *jū*, *jūi*, kurd. *jū* (ap. *yuviyā*, Spiegel, altp. Keilinschr. u. d. W.).

118. *jōgin* oder *jōyin* G 22^{a}, D 67 hölzerner Mörser, in welchem das Korn von den Hülsen gereinigt wird. *jōgin-dār* „Stössel". — np. *jauγan*, kurd. *jōgin*.

119. *jaur* Mrs 41, A 37^{b}; NB. D 66 Oleander, Gift; bitter (auch *jaurēn* D III. 93). — Si. *jāuru*. Kam. gibt an, dass die Blätter des *jaur* für Kamele giftig seien.

K

120. *kabg* Mrs 61, A 58^{a}; NB. *kawg* D 99 eine Rebhuhnart. — np. *kabg*, kurd. *kev*, afγ. *kabk*.

121. *kahna* oder *kuhna* D 102, *kahnā* G 24^{b} alt. *kahnaγ* „old clothes, rags" D 102. — mp. *kahōbun* (so Haug, gloss. 137), np. *kuhan*, *kuhna*; kurd. **kewin*, *kewnār*, *kewnī* JJ. S. 338, sowie *kōnch* LW ZDMG. 38. S. 82, afγ. *kuhand*.

122. *kal* G 25^{a}, D 97, HR 137^{a} Kenntnis, Bekanntschaft. *kal nē* „es ist nicht bekannt, man weiss nicht" Lew DK 11, G 51. 26, HR 87. 8. — Si. *kalo*.

123. *kalam* P, Mrs 42 Schreibfeder. — ar. *qalam*, davon auch np. *qalam*, kurd. *qalem*, afγ. *qalam*, türk. *qalem*. Bekanntlich aus gr. *κάλαμος*. Miklosich, Fremdw. i. d. slav. Spr. 23.

124. *kalāī* D 97 Zinn. — ar., np. *qalʿī*, kurd. *kalai*, māz. *kalī* (Melgounof, ZDMG. 22. 198), oss. *kala*, afγ. *qilʿaī*, gabri *kalāyin* ZDMG. 36. 62. Siehe Schrader, Urgesch. S. 307.

125. *kam* P, M 109, *kamēn* Mrs 39; NB. *kʿam* D 98 (neben *kam*), *kʿamīn* G 23^{a}; *kamk*, *kamuk* als Adv. M 109 klein, gering, wenig. *kam-baχt* „unglücklich" D 98. — mp., np. *kam* (= aw., ap. *kamna*), kurd. *kīm*, afγ. *kam*.

126. *karr* oder *kar* P. A 74^{a}; NB. *kʿar* L 611^{c}, D 100 taub. — mp., np. *kar* (= aw. *karena*), kurd. *ker*, afγ. **kūnṛ*, PD. waχ. *kar*, sar. **čūnn*, laγm. **kaṇṇá*.

127. *kargaz* A 58^{a}; NB. *kʿargaz* G 18^{a}, D 100, HR 136^{a} Geier. — np. *kargas* (= aw. *kahrkāsa*, mp. *kargās*), afγ. *gargas*.

128. *karpās* P, Mrs 32, B 48^{a}; NB. *karpās* D 96, *kirpās* G 25^{b}, *kurpās* L 610^{c} Baumwolle. — np. *karpās* (= skr. *karpāsa*), kurd. *kirās*.

129. *kas* P; NB. *kas* oder *kʿas* D 97, 100 irgend einer, mancher. *kasē* „jemand" *har kas* „jedermann" D 97 *kʿas—na* „niemand" Lew 3. 12. — np. *kas* (ap. *kaščiy*), kurd. *kes kesek*, oss. *käzidär*, afγ. *kas*.

Digitized by Google

130. *kaš* oder *k'aš* G 19ᵃ, L 611ᵃ Gurt, Riemen; Achselgrube. — mp., np. *kaš* (aus aw. *kaša* = skr. *kákṣa*).

131. *kāfir* P; D 95 Ungläubiger. — ar. *kāfir*. Dav. np. *kāfir*, kurd. *kāfer*, *kāfar*, afγ. *kāfir*.

132. *kāfūr* P Kampher. — np. *kāfūr* (skr. *karpūra*), kurd. *kāfūrī*, afγ. *kāfūr*. Weit verbreitet, s. Miklosich, Fremdw. 22.

133. *kāgad* P, Mrs 39, 42; NB. *kāγaδ* D 95 oder *k'āγaz* G 68 Papier; Billet, Brief. — ar. *kāγaδ*; np. *kāγad*, kurd. *kāγiδ*, afγ. *kāγaδ*.

134. *kāh* P, Mrs 36, M 19, A 79ᵇ frisches, grünes Gras. — mp., np. *kāh*, kurd. *kā*, *kē*, afγ. *kāh*, überall „Stroh, Heu".

135. *kār* P, Mrs 31, A 73ᵇ; NB. D 95 Werk, Geschäft; Gebrauch, Nutzen. *kār āyag* P oder *kapag* A 73ᵇ „nützen". — mp., np., kurd., afγ. *kār* = skr., aw., ap. *kāra*. Vgl. auch *p'akar* EB. Nr. 281. Bal. *kāriga* P, *kārigar* L 610ᵃ, *kārīgar* D 95 „junger Ochse" entspricht np. *kārgar* und *kārīgar* = مرکب چست وچالاك در رفتار وبر داشتن بار Bh. bei Vu. II. 766a.

136. *kilīt* P, Mrs 38, B 48ᵃ Schlüssel. — np., kurd. *kilīd*, afγ. *killī*. Könnte wegen *t* echt bal. sein.

137. *kīmat* P, Mrs 43 Preis, Wert. — *kīmat kanag* „kaufen" P; *kīmatī* „wertvoll" C 30ᵃ, 12, 13. — ar. *qīmat*; ebenso np., kurd., afγ.

138. *kīsag* Mrs 53; NB. *k'īsaγ* G 16ᵃ, D 102, HR 136ᵇ Beutel, Pulverhorn. — np. *kīsa*, kurd. *kisik*.

139. *kulāh* P, Mrs 37, A 70ᵇ; NB. *kulla* D 98 Hut, Kappe. — np. *kulāh*, kurd. *kulāw*.

140. *kunar* Mrs 55, A 37ᵇ, 40ᵃ, *kunār* P; NB. *kunar* D 98 Name eines Baumes (zizyphus); verschiedene Arten: *dig-k.* „z. iuiuba"; *k'ōkar-k.* „z. nummularia"; *t'ōlaγ-k.* „z. oxyphylla" D 98. — np. *kunār*, kurd. *kenir*.

141. *kunt* P, Mrs 30; NB. D 98, HR 137ᵃ stumpf, grob, einfältig. — np. *kund*, kurd. *kūh*. Ist vielleicht echt bal.

142. *kursī* Mrs 31; G 51, 21; *kuršī* P Sitz, Stuhl. — ar. *kursī*; np., kurd., afγ. ebenso.

143. *kustī* Gürtel. *k. zinag* C 29ᵃ 10 „zum Ringkampfe sich anschicken". — np. *kustī* (= mp. *kustīk*), *k. giriftan* „luctari", kurd. *kuštī* (auch np. so).

144. *kū* M 109, NB. *k'ū* HR 137ᵃ wo? *až k'ū* HR 51ᵃ 12 „woher?" — skr. *ku*, *kva*; aw. *kva*, GD. *kā*; pāz. *ku*, kurd. *ku*, *kū*, *ž-ku*, oss. *k'u*, PD. minǰ. *ko* (To. 100), afγ. vgl. *kūm*. Darf wohl als echt bal. gelten.

145. *kūnd* P, *kōnd* Mrs 39; NB. *k'ōnd* L 610ᵃ, G 16ᵃ Knie. — kurd. *kōdk*, Dial. v. Kunar: *kuta*. Trumpp, ZDMG. 20. 418.

146. *kōh* P, *kūh* Mrs 37; NB. *kōh* L 611ᵃ, D 99, Lew 1. 14, *k'ōh* G 20ᵇ Hügel, Berg, Fels, Stein. *kōhī* „im Gebirge vorkommend, wild" z. B. *kōhī-buz* „wilde Ziege, weibl. Steinbock" P, *k.-pāčin* „männl. Steinbock" P, *k.-bagōr*

Digitized by Google

„Wildkatze“ Mrs 59, *k.-gurānd* „Wildschaf“ P. — Echt bal. ist *kōpag* 211. np., afγ. *kōh*; kurd. vgl. *kūwī* „wild“.

147. *kōr* P, Mrs 20; NB. *k'ōr* L 611ᵉ, D 102 blind. — mp., np., kurd., afγ. *kōr*; PD. waχ. *kurr*, sar. *kaur*.

L

148. *lagag* P, M 104 oder *laggag* A 107ᵃ, B 48ᵇ schlagen (an etw.), berühren, treffen (m. d. Kugel u. s. w.). aor. *alagīn*, *lagīt*, imp. *belag*, pp. *lagita*. — Si. *lagaṇu*.

149. *lagat* Mrs 39, NB. *lagaϑ* L 611ᶜ Schlag, Stoss. *l. janag* „stossen, stampfen“ P. — np. *lakad* „ictus pedis“. Woher das *g*? Vgl. § 22. 2.

150. *laggām* P, *lagām* A 34ᵇ; NB. *laγām* D 113 Zügel. — np. *lagām*, kurd. *liγāb*.

151. *lang* P, Mrs 69; NB. L 611ᵉ, D 113 lahm. — np. *lang*, kurd. *leng*, afγ. *lang*.

152. *lāγ* A 48ᵃ, B 48ᵇ; NB. L 611ᵃ, D 111, Lew 13. 17 Esel (männlich). — türk. *ulāγ*. Vgl. auch bal. *ōlāk* und *aulāk* Nr. 283. np. *ulāq* und *ulāγ*.

153. *lāl* B 48ᵇ; D 112 Rubin. *lālēn* „rubinfarbig, rot“ D I. 50. — np. *lāl* aus ar. *laʿl* (ebenso kurd.), afγ. *lāl*.

154. *likag* B 48ᵇ, M 100, Mrs 34; NB. *likaγ* D 113, Lew 11. 5 sich verbergen, verborgen sein, entkommen. aor. *likīt*, pp. *likita*. kaus.: *likainaγ* „verstecken, verbergen“ D 113. — Si. *likaṇu*; afγ. *līkal*.

155. *lēb* B 48ᵇ; NB. *lēw* G 23ᵇ, D 114 Spiel. *l. k'anaγ* „spielen“ D 114, Lew 19. 15. — ar. *laʿb*, np. ebenso, afγ. *lōba*. Sollte nicht kurd. *lēb* „Täuschung“ JJ 383 hieher gehören?

M

156. *magrab* P, Mrs 34 oder *magrib* M 121 Abend, Abenddämmerung, Westen. — ar. *maγrib*; davon kurd. *megreb*, *maγreb*, afγ. *maγrib*.

157. *mark'ow* NB. D 117 Pferd. — ar. *markab*; np., kurd. ebenso.

158. *māh* oder *mā* P; NB. D 115; *maha* Mrs 40 Mond, Monat. — mp., np. *māh* (= aw. *måṅh*, ap. *māha*, skr. *mās*), gabri **mōm*, kurd. **meh*, **māng*, afγ. *māh*. oss. **māyä*, **māi*, PD. waχ. **mūi*, sar. **mūs*, š. **mést*, minǰ. **yómγa*.

159. *māhī* P, A 54ᵃ; NB. D 115 oder *māhıg* Mrs 35; NB. *māhīγ* L 611ᵃ, Lew 1. 9 Fisch. — np. *māhī* (= skr. *mátsya*, aw. *masya*, mp. *māhīk*), samn. *maī* (Dorn, Ueber die samn. Mundart, Mél. As. VIII. 596), māz. *mōī*, gil. *māhī*. (ZDMG. 22. 197), afγ. *māhai*. A 54ᵃ findet sich *mačhī* „Fisch“ angegeben (ebenso Raverty); dies ist = Si. *machī*.

160. *māl* Mrs 43, B 49ᵃ; NB. G 38. D 115 Eigentum, Habe, insbesond. Viehbesitz, Herden. *māldār* „Viehbesitzer“ D 115. *p'anvāl* (= *p'a-māl* mit Uebergang von *m* in *v* und Nasalierung nach § 15. 5) „Schafhirte“ HR 122ᵇ. — ar., np., kurd., afγ. *māl*.

161. *mālūm* B 10[b], 37[a]; *mālīm* D 113 bekannt. — ar., np., afγ. *ma'lūm*, kurd. *mālūm*.

162. *mār* P, Mrs 56, B 48[b]; NB. G 18[a]. D 114 Schlange. Eine Aufzählung und Beschreibung der in Balūčistān vorkommenden Schlangen s. Mrs 62—63. — mp., np., kurd., gabrī, afγ. *mār*.

163. *minzil* oder *manzil* P; NB. *mizil* D 117 Tagereise, Station. *ya rōša minzil* „ein Tagemarsch" HR 89. 2. — ar. *manzil*, np., afγ. ebenso, kurd. *menzil*.

164. *mirag* P, M 100, Mrs 19, 43; NB. *miraγ* G 14, D 117 kämpfen, streiten. aor. *amirīn*, *mirīt*, imp. *bemir*, pp. *mirita*, nb. *mirϑā*. nom. ag. *mirōχ* „Kämpfer, Streiter, tapfer" D 117. *mirānd*, *mirāō* „Schlacht, Kampf" D 117. — Si. *miḍaṇu* „begegnen" D.

165. *mirč* P Pfeffer. *sōrīn m.* „weisser Pfeffer", *šānēn m.* „schwarzer Pfeffer" P; *sohrēn m.* „roter Pfeffer" L 611[c]. — Si. *mirču* (= skr. *mariča*), afγ. *mrič*.

166. *mis* Hughes H. D. 238 Kupfer. — np. *mis*, kurd. *mis*, māz. *mis*, gil. *mirs* (ZDMG. 22. 198), gabrī (ZDMG. 35. 390) *mis*, yidgāh (Bi.) *mirs*, afγ. *mis*. Schrader, Sprachvergl. 274.

167. *mēδir* oder *mēϑir* NB. D IV. 40, V[b] 28 u. s. w. Anführer, Befehlshaber, Fürst. — np. *mihtar*, kurd. *meiter* „Stallknecht" JJ. 410 wie np. *mihtar-i asp*.

168. *mēvā* Mrs 35; NB. *mēva* D 120 Frucht. — np. *mīwa* oder *maiwa*. Bal. *nīwag* bei P (EB. 266) ist doch wol nur irrtümlich.

169. *mulk* P, Mrs 32, M 15, B 48[b]; NB. D V[d] 29 Gegend, Land, Gebiet; Grundstück; Stadt; Herrschaft. *m. giraγ* D V[d] 24 „Besitz ergreifen". — ar. *mulk*; np., kurd., afγ. ebenso, oss. *mulg*. Miklosich, Türk. Elem. II. 29.

170. *mundrīg* Mrs 44, *mundarī* P; NB. *mundarī* D 118 Ring, Fingerring. — Si. *mundṛi*.

171. *murvāδir* D 117 (L 611[b]: *mudr'āda*, A 57[b]: *murvārid*) Perle. — np. *murwārīd*, kurd. *merwār*, *merwārid*, *mirārī*, afγ. *marwārīd*.

172. *mušt* P; NB. L 611[b], D 118 Faust, Schwertgriff. — mp., np. *mušt* (= aw. *mušti*), kurd. **mist*, **mistek*, afγ. *mušt*, māz. **mīs* (Frdr. Müller, Sitzungsb. d. Wien. Akad. phil.-hist. Cl. 45. 1864. 274).

173. *mōz* P, Mrs 42, 53, A 39[b] (P auch *mvōz*) Pisang, Banane. — np. *mōz*, ar., afγ. *mauz*, kurd. *mōǰ* ZDMG. 38. 90.

174. *mōzag* P; NB. *mōžaγ* D 119 Socken, Stiefel, Beinkleider. — np., afγ. *mōza*.

N

175. *nap* P Gewinn. *n. kanag* „einen Gewinn machen" B 29[b] 10, 11. — ar. *naf'*, davon np. *naf'*, kurd. *nefa*, *naf*, afγ. *naf'a*.

176. *napas* Mrs 30 Atem, Hauch, Seele. — ar. *nafas*; dav. np. *nafas*, kurd. *nefes*, afγ. *nafas*, *naus*, *naws*.

177. *napt* NB. G 20[a], D 121 Donnerkeil, Blitzstrahl, übertr. Kanone. — np. *naft* „Naphtha" (daraus ar. *nafṭ*, aus welchem kurd. *nefṭe* stammt).

178. *narm* P. A 69ᵇ zart, weich. — mp., np., afγ. *narm*, kurd. *nerm*, zaza *nemr*. PD. waχ. *narm*. ? = skr. *namrá*, ursprüngl. „biegsam“.

179. *nakš* G 24ᵇ. D 122. Lew DK. 34 Zeichen, Kennzeichen, Merkmal. *naškē* D IV, 61 „wie wenn“ (wörtl. „nach dem Bilde“). — ar. *naqš*, np. ebenso, kurd. *neqiš*, afγ. *naqš*, *naqša*.

180. *nāl* P; NB. D 121 Hufeisen. — ar. *na'l*; np., afγ. ebenso, kurd. *nāl*.

181. *nām* A 66ᵇ. 72ᵇ; NB. L 612. D 121 Name. *nām giraγ* „preisen, rühmen“ D Vᵃ 5. — mp., np. *nām* (= aw. *nāman*, ap. *nāma*), kurd. *nāw*, māz. *nūm*, gil. *nōm* (ZDMG. 22, 195), afγ. *nūm*, oss. **nom*, **non*.

182. *nāmōš* Mrs 43; NB. [illegible] D Vᵃ 60 oder *-ūð* Vᵃ 5 Lob, Preis, Ehre. — np., kurd., afγ. [illegible]

183. *nānō* L 611, 3 oder [illegible] D 121 Grossvater (mütterlicherseits); *nānī* D 121 Grossmutter. — [illegible]

184. [illegible] oder [illegible] P. Mrs 42. 56. A 39ᵃ Orange, Orangenbaum. — arabisierte Form des np. [illegible] = skr. [illegible]; kurd. [illegible], afγ. *nūranj*. Miklosich, Fremdw. S. 41.

185. [illegible] L 611ᵇ. G 18ᵇ. D 121 Zuspeise (alles, was zum Brot gegessen wird). — Zerlegt sich in [illegible] = np. [illegible] Vu. II. 1287a u.

186. [illegible] P. A 110ᵃ; NB. [illegible] D 121 zart, fein, lieblich. — np. *nāzuk*, kurd. [illegible], afγ. [illegible]. Vgl. auch [illegible] D 121 (*nāz-bō* „Wohlgeruch“) = np., kurd., afγ. [illegible]

187. [illegible] P; D 122 Merkmal, Zeichen, Marke, Ziel. *n. kanag* „kennzeichnen“ [illegible] — [illegible]

188. [illegible] P. Mrs 38; NB. [illegible] D 124 [illegible] dunkelgrau (von einer Ziege) A 42ᵇ, von einer Pferde Lew DK. 24. — np. [illegible] (Si. *nīru* „Indigo“, [illegible]

189. [illegible] A [illegible] Mrs [illegible] NB. [illegible] D 124 Spiess, Speer. — np., afγ. *nēza*.

190. [illegible] P. Mrs 45. A [illegible] NB. [illegible] D 122. [illegible] L 610ᵃ Silber. *nugrāig* P. [illegible] D 122 „aus Silber [illegible]“. — [illegible] afγ. *naqra*, gabri *nuqrga* ZDMG. 35. 405, [illegible] ZDMG. 22. [illegible]

191. [illegible] P; NB. [illegible] L 612 [illegible] D 124 Diener. [illegible] „beschäftigen“ P; [illegible] P. [illegible] D 124 [illegible] — np. *nōkar*, *naukar*, kurd. [illegible], afγ. [illegible]

192. [illegible] D V 21 [illegible] — [illegible] „das Trinken“, *nōšīdan*, kurd. [illegible] ist [illegible] „trinken“ D 113. Den Wechsel [illegible] § 27 [illegible] diese Form besser zu oss. [illegible]

Digitized by Google

P

193. *pahar* Lew 6. 12 u. s. w.; *pahrā* D 56 Hut, Wacht. — Si. *paharu* „Nachtwache", np. *pahr*, afγ. *pahār* und *pahra*.

194. *paidag* P, *pāida* M 9 Gewinn, Vorteil. — ar., np., kurd., afγ. *fāida*, oss. *p'aida*, Hü. S. 129.

195. *pakīr* P, B 48ᵃ Bettler. — ar. *faqīr*; np., afγ. ebenso, kurd. *feqir*.

196. *p'anēr* D 57 saure Milch, Käse. *p'anēr-pnč* „Käselab" D 57; *panīr-band* Hughes 20 N. einer das Gerinnen der Milch befördernden Pflanze: Withiana coagulans. — mp., np. *panīr*, kurd. *penīr*, afγ. *panīr*, PD. waχ. *panīr*, sar. *panér*.

197. *p'armān* D 56 Auftrag, Befehl. — np. *farmān* (= ap. *framānā*), afγ. ebenso, kurd. *fermān*.

198. *parvā* P Musse, Geduld, Sorgfalt. *p. m'kan* „zögere nicht, fürchte dich nicht" C 29ᵃ 5. *parvā nēst* „never mind" Mrs 41, C 30ᵇ 4, A 121ᵃ. — np., afγ. *parwā*.

199. *paryāt* Geschrei; *p. kanag* C 28ᵃ 7 „um Hilfe rufen, schreien, flehen". — ? echt oder doch ein altes LW. mp. *paryāt* (s. West, Mkh. gl. u. d. W. *friād*), np. *faryād*, afγ. ebenso, kurd. *feryād*.

200. *pašm* Mrs 50, *pažm* P; D 56 Wolle. (L 610ᶜ: *p'īm*). — np., afγ. *pašm*, yidgāh **pum*.

201. *pāg* P, A 32ᵇ; NB. *p'āγ* G 16ᵇ, D 55 oder *p'āg* HR 122ᵇ Turban. — Si. *pāgu*.

202. *p'irištaγ* D 56 Engel. — np. *firišta*, kurd. *firišté*, afγ. *firišta*.

203. *piyādag* A 76ᵈ; NB. *piyāδaγ* D 59 oder *piyāzoγ* G 21ᵃ Fussgänger. *piyādā rorag* „zu Fuss gehen" Mrs 48. — np., afγ. *piyāda*, kurd. *peyā*.

204. *pīl* P, Mrs 33 Elefant. *pīla-dant* „Elfenbein" P. — np., afγ. *pīl*, oss. *pil*, *piḷ*; ar. *fīl*; skr. *pīlu*.

205. *pēdā*, *pēdāg* P; NB. *p'ēδāγ* D 58 offenbar, sichtbar. *paidā kanag* „hervorbringen, schaffen" Mrs 18; *paidā bēaγ* „zum Vorschein kommen, geboren werden" Lew DK. 7. 8 — mp. *paidāk*, np. *paidā*, kurd. *peidā*, afγ. *paidā*.

206. *pēlag* P, B 48ᵃ; NB. *p'ēlaγ* HR 122ᵇ Sack, Beutel; Cocon (der Seidenraupe). — np., afγ. *pēla*.

207. *paiγambar* HR 109. 10 Bote, Gesandter, der Prophet. *paiγām* „Botschaft" D 59. — np. *paiγambar*, *paiγāmbar*, kurd. *pēγamber*, afγ. *paiγāmbar*, oss. *p'aγom-p'ár* Hü. S. 129.

208. *paim* Mrs 39, *paimā* P, M 110 Art, Weise; wie, ähnlich. *ā-paimā* „so wie dieser" M 110. — np. *paimā*, *paimāna*, kurd. *pīwān*, *pīwek*, afγ. *paimāna*, *paimāgiš*; überall „Mass".

209. *pulād* P, *pūlāt* B 48ᵃ; NB. *p'ulāṭ* D 57 Stahl. — mp. *pūlāwat*, np. *pūlād*, kurd. *pūlā*, *pīlā*, afγ. *pōlād*, oss. *bulat'*, *bolat'*. Vgl. ar. *fūlād*. Schrader, Sprachvergl. 287. Miklosich, Fremdw. 8.

210. *pur* P, Mrs 35; NB. *p'ur* D 56, HR 121ᵇ voll. *p. kanag*, nb. *p'. k'anaγ* „voll machen, füllen" Mrs 17, A 88ᵇ; HR 122ᵃ. *daryā pur abī* „es ist Flutzeit" P 29

Digitized by Google

Z. 9 v. u. — mp., np., kurd., afγ. *pur*, oss. **ful-der*, **fil-dār* 293, PD. waχ. sar. *pür*. aw. *pouru*, ap. *paru*, skr. *purú*.

211. (*pursag*); NB. *p'ursay* HR 122^a fragen. pp. *p'ursiϑa*. — np. *pursīdan* (aw. *peres-aiti*, mp. *pursītan*), kurd. **pirsīn*, oss. **färsin*, **forsún*, afγ. **puštēdal*. PD. waχ., sar. *pörsam*.

212. *pōh* D 54 Verstand in *pōh k'anay* „erklären" und *pōh bīay* „verstehen". — afγ. *pōh*.

213. *pōst* P, Mrs 39, B 48^a; NB. *p'ōst* G 16^b Leder, Haut; Rinde (eines Baumes); — Mohn. — *pōstīn* A 55^b „ledern". — np., afγ. *pōst*, kurd. *pōst*, *pīst*, PD. waχ. *pist*, sar. *past*.

R

214. *rag* P, Mrs 41, 48, A 33^a, B 47^b; NB. *ray* D 79 Ader, Arterie, Puls. — np., afγ. *rag*, kurd. *rek*, *rē*, *rah*.

215. *rand* P; NB. L 611^b, D 80 Fussspur. *rand zīray* oder *k'ašay* „eine Spur verfolgen" G 36 16 etc., D V^b 6 etc. *randā* „nach, hinter jemand her" P. *randā āyag* oder *rōag* „jemand folgen" P. — Si. *randu*.

216. *rang* P, Mrs 32, B 47^a; NB. Lew DK. 24 Farbe, Malerei, Art und Weise. *r. kanag* „färben" A 107^b; *r. dīag* „malen" P. *havān-rangīa* „auf eben dieselbe Art, der nämliche" G 56. 20. *rangē rangē* „irgendwie" Matth. 4. 24. — np., afγ. *rang*, kurd. *renk*, *reng*.

217. *rašk* NB. G 27^a, D 79 (A 53^b *rišk*) Läuse. — np., kurd. *rišk*, oss. **lisk*, **liskä* 170. Vgl. auch Hübschmann, ZDMG. 44. 561. Vielleicht echt.

218. *ravaš* H 21, 36, *ravāš* Mss. IV. 284 Rhabarber. — mp., np. *rēwās*, kurd. *riwās*, *rības*, afγ. *rawāš*.

219. *rā* P, *raha* Mrs 44, *rahā* Mrs 49; NB. *rāh* D 79 Weg, Pfad. *rā dīag* „senden" P. *rāhzan* „head of a band of robbers" D 79. — np., afγ. *rāh*, kurd. *rī*. Echt afγ. ist **lār*, Umstellung aus **rāl*. Trumpp, grammar of the Paštō. § 7 a. E.

220. *rāj* NB. D V^a 48 etc. Fürst, *rājī* D II. 19 Herrschaft, Regierung, Königtum. — Si. *rāja*, *rāju*. Vgl. auch afγ. *rājā*.

221. *rān* A 33^a; NB. L 612^a, D 79 Bein, Oberschenkel. — np., kurd. *rān*, afγ. **wrun*.

222. *rāst* P, Mrs 45, 46, 48, A 103^a; NB. L 611^b, G 20^a, D 79, HR 130^a recht (Gegensatz zu „link"), richtig, gerade, wahr, rechtschaffen. *rāstī* „Wahrheit" D 79. — mp., np., kurd., afγ. *rāst*, oss. **rast*, **rast'*, PD. waχ. *rāst*, sar. *rast*.

223. *rēš* P, Mrs 29; NB. L 611^a, G 10^a, D 81 Bart. — np., afγ. *rēš*, kurd. *rēš*, *rih*, *ri*, PD. waχ. **rejiš*. Fraglich ist, ob oss. **rīχī*, **rīχī* verglichen werden darf.

Digitized by Google

224. *rēm* B 47ᵇ; NB. D 81 Eiter. *r. dēag* „eitern" A 120ᵇ. — Zu aw. Wz. *ri iri.* mp., np., kurd., afγ. *rīm.*

225. *rēš* P, A 120ᵇ; NB. D 81 Wunde, aufgeriebene Stelle (am Rücken eines Pferdes etc.). — mp., np. *rēš* (= aw. *raēša*), kurd. *rīš.*

S

226. *sabar* B 45ᵇ Geduld. *s. kanag* Mrs 48, B 3ᵇ 12 „warten". — ar. *ṣabr*; np., afγ. ebenso. kurd. *sebr*, oss. vgl. *subur*, *sabir.*

227. *sabuk* A 74ᵃ, *subuk* P, *subak* Mrs 39; NB. *sawakk* G 24ᵇ, D 89, *sank* Lew 2. 22, 3. 3 leicht (an Gewicht), leicht (zu thun), bequem. — np. *sabuk* (mp. *sapuk* s. Sitzungsber. d. k. b. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Cl. I. S. 65. Anm. 60), afγ. **spuk* und LW. *subuk*, yidgāh *subuk.*

228. *sabz* P, Mrs 36; NB. *sawz* D 88, *saoz* Mass IV. 396ᵇ grün, falb (von Pferden, Rindern etc.); frisch (Gegens. „gekocht" A 77ᵃ). *sabzīn mār* A 52ᵃ ᵇ N. einer Schlange. *sabzag* „grünen" C 39ᵃ 8. — np. *sabz*, kurd. *sowz* und *sōz* ZDMG. 38. 73.

229. *sahrā* G 26ᵇ, HR 132ᵇ bekannt, offenbar, sichtbar. *s. bīaγ* „sichtbar werden" Lew 4. 5. — ar. *ẓāhir*; np., kurd., afγ. ebenso, vgl. auch kurd. *ẓār.*

230. *salām* P 27; NB. D 87 Gruss. *s. kanag* „begrüssen" C 9ᵃ 3. *salāmat* Wohlergehen, Gesundheit. *salāmat-int* „es geht gut" A 66ᵇ. — ar. *salām*, *salāmat*; np., afγ. ebenso, kurd. *silāw.* Vgl. oss. *salamt'ä jirdt'oi* Marc. 9. 16 „sie grüssten" Hü. S. 130.

231. *sardār* A 32ᵃ Häuptling, Anführer (der über 1000 Reiter befehligt, wie der S. von Kēǰ oder Panǰgūr). — np., afγ. *sardār.* Miklosich, Fremdw. 52.

232. *sawār* B 48ᵃ Reiter. *s. būag* „reiten" P. (NB. *arzar* Lew 6. 22, *zawār* D 83). — np. *sawār*, kurd. *suwār*, afγ. *swōr*, *spōr.*

233. *sāat* P, *sāht* oder *sāhat* Mrs 37, 49 Stunde, Uhr. *sāhatā* „unmittelbar" Mrs 38. — ar. *sā'at*; np., kurd., afγ. ebenso; oss. *sahat'*, *saχat'* Hü. S. 130.

234. *sābūn* P, B 46ᵃ; NB. D 84 Seife. — ar. *ṣābūn*; np., afγ., kurd. ebenso; oss. *sap'on*, Hü. S. 131. Sehr weit verbreitet: Miklosich, Fremdw. 52.

235. *sāl* P; NB. G 25ᵃ, D 85, HR 133ᵃ Jahr. — np., kurd. *sāl*; PD. waχ. *sál*, sar. *sāl.* Im Kāfirischen heisst **sārn* „Herbst", ebenso Šina: **šarō*, sowie im Khowar und Gowro (Bi.).

236. *sāng* HR 92. 6 Grund, Ursache, Zweck, Absicht. *harē sāngā* „aus diesem Grunde" G 38. 26. *k'ušaγ sāngā* „in der Absicht zu töten" Lew 19. 18—19. *t'ai sāngā* „deinetwegen, um deinetwillen" HR 92. 10. *mayīn sāngā* „für mich, mir" G 43. 5. — Ist doch wohl np. *sān*; kurd., afγ. ebenso.

237. *sāzag* Mrs 18 verfertigen, bereiten. — np. *sāχtan sāzam.*

238. *sindān* P; NB. D 88 Ambos. — np., kurd. *sindān*, afγ. *sandān*, PD. waχ. *sandál*, sar. *sandāl.*

Digitized by Google

239. *sing* P. Mrs 46. A 57^{b}. B 46^{a}; NB. L 611^{b} Stein. — np., afγ. *sang*, kurd. *senk*, gabri *seng*.

240. *sīm* P. Mrs 49 Draht. — np. *sīm* „Silber", doch auch „Metalldraht, Saite", kurd. *zīw* „Silber" (vgl. Schrader, Sprachvgl. 257), afγ. *sīm* „Silber, Draht".

241. *sīr* P. Mrs 40, 49; NB. G 15^{b}, D 90, HR 132^{b} Hochzeit, Verlobung. *s. kanaγ* „verheiraten" G 28, D 90, Lew 10, 19. *s. bīaγ* „verheiratet sein" D 90, Lew DK 11. — np. *sūr* „Fest, Festtag".

242. *sēr* D 90, Lew 3, 2 satt, gesättigt. Auch *sērāf* D 90. — np, afγ. *sēr*, *sērāb*, kurd. *sir*.

243. *said* P, B 46^{a} Wild. *s. buz* „wilde Ziege" A 50^{b}. — ar. *ṣaid*; np., afγ. ebenso, kurd. *sēd*.

244. *sail* oder *sēl* P Spaziergang. *s. kanag* „spazieren gehen" A 109^{b}. — ar. *sair*; np., afγ. ebenso, kurd. *seir*.

245. *subh* oder *sōb* M 121; NB. *subw* D 89 Morgen. *subw-astār* „Morgenstern" D 89. — ar. *ṣubḥ*; np., afγ. ebenso, kurd. *subé*.

246. *sūhān* P, Mrs 34 Feile. *s. kanag* „feilen" P. — np., kurd. *sūhān*, *sūhan*, afγ. *sōhān*.

247. *sōbʿ* NB. G 24^{a}, D 88, HR 135^{a}, *sōw* D V^{b} 29 Sieg. *s. ziraγ* „siegen" HR 111. 1 v. u.; *s. χudāi dast-in* „der Sieg liegt in Gottes Hand" HR 99, 3. — Si. *sōbha*.

Š

248. *šakar* P; NB. *šakʿal* L 610^{b}, G 19^{b}, D 93, HR 134^{b} Zucker, Zuckerwerk, Süssigkeiten. — np. *šakar*, kurd. *šekir*, gabri *šeker*, oss. *säkʿär* Hü. S. 131, afγ. *šakara*. Miklosich, Fremdw. 9—10.

249. *šalwār* P. A 32^{b}; NB. L 611^{a} und *šalvar* Mrs 48; NB. G 19^{b}, D 93 Hosen. *grāž-šalvar* „Prahler" D 93. — np. *šalwār*, kurd. *šelwār*, *šarwāl*, afγ. *šalwār*, oss. *salboro*, PD. waχ. *šavalak*, minj. *soil*. Miklosich, Fremdw. 128.

250. *šar* oder *šarr* P. M 36, A 79^{a}, B 47^{b}; NB. D 92 gut, wohl. *šarī* „Güte" M 22. *šartr* „besser" M 30. — ar. *šarʿ*, np. ebenso = *rāh-i rāst*; kurd. *šer* „Gesetz", afγ. *šarʿ* dass.

251. *šar* A 69^{b}; NB. Lew 10, 17 schlecht, schlimm, böse; Irrtum, Fehler. — ar. *šarr*; kurd. *šer* „Kampf, Krieg", afγ. *šarr* „schlecht".

252. *šarāb* P, B 47^{b} oder *šrāb* Mrs 39 Wein, Likör. — ar. *šarāb*; np., afγ. ebenso, kurd. *šerāb*.

253. *šarm* D 92 Scham. *bē-šarm* „schamlos" B 45^{a}. — np., afγ. *šarm*, kurd. *šerm*.

254. *šāh* A 43^{a}; NB. D 91 Horn (*šāχ* D 91 „Ast"). — np., kurd. *šāχ*, afγ. *šāχ*.

255. *šāhid* P; NB. G 26^{b}, D 91 Zeugnis. L 613, Z. 21 *šahīd* „Märtyrer"; *šāhidī* „evidence" D 96. — ar. *šāhid*; np., kurd., afγ. ebenso.

256. *šāhī* NB. G 31^{a}, D 91, HR 135^{a} Zwei-Anna-Stück. — np. *šāhī* (von *šāh* „König", auch *sal.* B 47^{b}, D 91); oss. *sai* „Fünfkopekenstück".

Digitized by Google

257. *šāhīn* A 58ᵃ oder *-in* Mrs 61 Falke. — np., kurd., afγ. *šāhīn*, PD. waχ. *šāiu*, sar. *šōiu*.
258. *šāl* P, A 71ᵃ; NB. G 19ᵃ, D 91 langer Rock (aus Ziegenhaar gefertigt), Decke. — np., afγ. *šāl*, kurd. *šāl* und *šār*.
259. *šām* P, M 121; NB. D 91, HR 134ᵇ Hauptmahlzeit, Abendessen. — np., kurd. *šām* (vgl. auch kurd. *šīw*), gabrī *čām* ZDMG. 35. 367, afγ. *māšām*, PD. sar. *χum*, yidgāh *šām*. Auch im Kāfirischen und anderen Hindukusch-Dialekten nach Biddulph.
260. *šār* D 91 Gedicht, *šāir* oder *šār* M 1, D 91 Dichter. *šaira ǰanag* „singen“ P, *šār ǰanaγ* „ein Gedicht verfassen“ Lew DK 13; *šār-gušōχ* „Dichter, Sänger“ ebenda 30. — ar. *šiʿr*, *šāʿir*; np., afγ. ebenso, kurd. *šeār*, *šār*.
261. *šēp* P, Mrs 48; NB. *šēf* D 94 Abhang, Thal. *āf-šēf* „Wasserscheide“ D 94. — np. *šēb*, *šēw*, *ni-šēb*, kurd. *šīw*, afγ. *šēwa*.
262. *šumāl* P oder *šamāl* Mrs 49 Seebrise, Westwind. — ar. *šamāl*; np., afγ. ebenso, kurd. *šimāl* „Norden“.

T

263. *taksīr* oder *taskīr* P, M 2 Fehler, Schuld. — ar. *taqṣīr*; np., kurd., afγ. ebso.
264. *tamāšā* A 109ᵇ; NB. D 60 Spaziergang. *t. kanag* „spazieren gehen“. — ar., np., kurd., afγ. *tamāšā*.
265. *tambāk* P, B 45ᵇ Tabak. *t. kašag* „rauchen“ P, A 87ᵇ. — np. *tanbākū*, afγ. *tambākū*, oss. *t́amāko*, *t́amākū*.
266. *t́angō* D 62, HR 125ᵃ und *t́angōn* L 610ᵇ Gold. — np. *tanga*, *tanaka* „Goldmünze, Metallplättchen“, kurd. *tenuké* „fer blanc“, afγ. *tanga*. Miklosich, Fremdwört. 11.
267. *tar* P, Mrs 49, A 36ᵇ, NB. *t́ar* D 61 nass, feucht. — np., afγ. *tar*, kurd. *ter*.
268. *tavār* A 89ᵇ, B 45ᵇ oder *torār* P, NB. *tavār* D 61 Schall, Stimme, Ruf, Lärm. — Si. *tavāra*.
269. *tār* B 45ᵇ; NB. *t́ār* G 25ᵇ, D 61, HR 97. 4 dunkel, finster. — (aw. *tāϑra*), np. *tār*, *tārīk*, kurd. *tārī*, afγ. *tārīk*, oss. vgl. **t́alingā*, **t́aling* 243, PD. sar. *tār*, minǰ. *tarāvi*.
270. *tās* B 45ᵇ; NB. D 59 Becher, Schale. — np. *tast*, *tašt* (dav. ar. *ṭās*, kurd. ebenso), afγ. *tašt*, PD. sar., š. *tōϑč*.
271. *tilā* P, Mrs 36 (*-āh*), A 37ᵇ (*-āī*) Gold. *tilāig* „golden“ P. — np. *tila*, *tilla* (ar. *ṭilā*, afγ. ebenso).
272. *tiyār* P, A 74ᵇ, *taiyār* D Vᵈ 50 bereit, fertig, stark, kräftig. — np., afγ. *tayār*.
273. *tēl* P Oel. — Si. *tēlu* (skr. *tāila* aus *tila* „Sesam“).
274. *t́ēraγ* nur NB. HR 124ᵃ dunkel, finster. — mp. *tērak*, np. *tēra*, afγ. *tīra*, PD. š. *tēr*.

Digitized by Google

275. [illegible] P. A [illegible]; NB. D [illegible] — [illegible]
[illegible]
276. [illegible] A [illegible] Z[illegible] — [illegible]
277. [illegible] P. [illegible] Mrs 52. [illegible] Mrs [illegible] A [illegible] HR [illegible] — top P. Mrs 52; [illegible] D [illegible] Flinte. [illegible] — [illegible] Türkischer Ursprung.
278. [illegible] P [illegible] B 45 [illegible]; NB. [illegible] HR 124 Ration, Speisevorrat — [illegible]
279. [illegible] L 611ᵇ, [illegible] D [illegible] Papagei. — np. tōtak, tōta, [illegible] ar. [illegible], afγ. [illegible]

U, O, Au, V

280. umbr P. umr Mrs [illegible]; NB. umar D 44 Alter. — ar. ʿumr; np., kurd., afγ. ebenso.
281. ummēd B 49ᵃ; NB. ōmēd D Vᵃ 52 Hoffnung, Erwartung. ummēd [illegible] „[illegible] zu erwarten" G 41. 25. — np. umēd, ummēd, afγ. ebenso, kurd. umud, umed.
282. awal M 117, awal P der erste. adv. awalā M 108; NB. [illegible], [illegible] D 45, aula, auli Lew DK 2, 6, 31, 35 zuerst, früher, zuvor. — ar. awwal, awalan; np., afγ. ebenso, kurd. awil.
283. uluk G 25ᵃ, ōlak D 45 coll. Lasttiere. — türk. ulāγ (vgl. oben Nr. 152); auch np. ulaγ oder ulāq.
284. wahdī P, wahdē Mrs 47, waχt D 126 Zeit. wahdē wahdē „zu Zeiten" Mrs 47, wakta ki „zur Zeit wo . . ." Lew 18, 2. — ar. waqt; np., afγ. ebenso, kurd. waqit, gairi waqt und waχt.
285. warnā P, Mrs 50, A 66ᵃ, B 49ᵃ; NB. G 15ᵃ, D 126 jung; Jüngling, Jungfrau; Jugend. — np. warnā, barnā, burnā (= aw. aperenāyuka), afγ. *waṛkai, *wōṛukai.
286. wastad D 126 Meister; geschickt in etwas, kundig. — np. ōstād, ustād, kurd. ustā, afγ. ustād.
287. waja Mrs 49, B 49ᵃ; NB. wāža und wāžā G 15ᵃ, D 125 Herr. — np. χwāja, kurd. χoja.
288. wam A 82ᵃᵇ; NB. D 125 Schuld, Geldschuld. w. kanag „Geld aufnehmen, Schulden machen" P, w. dēag „Geld ausleihen" P, A 82ᵇ, w. girag „Schulden eintreiben" P. — wāmdār P, B 49ᵃ, A 82ᵃ; D 125 Gläubiger. — np. wām, awam, awām.
289. wan NB. L 610ᵃ, D 127 Platte, Teller. — np., afγ. χwān, kurd. χān.
290. war B 49ᵃ, Mrs 33; NB. D 127 arm, elend; Not, Unglück, Armut. — np., afγ. χwār, kurd. χār, kuār.
291. waris A 66ᵃ, 68ᵇ; NB. D 125 Erbe, Eigentümer. — ar. wāriṯ; np., afγ. wāriϑ, kurd. waris, wēris.

Y

292. *yāsmīn* Mrs 56 Jasmin. — np. *yāsmin, yāsmūn, yāsmīn*, kurd. *yāsmin*, afγ. *yāsmīn*.

Z

293. *zabr* B 47ᵃ, P mächtig; ausgezeichnet, sehr gut. *zabar-dastī* „Gewaltthat, Tyrannei" P. — np., afγ. *zabar* „oberhalb", *zabar-dast* „die Oberhand besitzend, mächtig"; kurd. *zbrī* „Heftigkeit, heftig".

294. *zadag* Mrs 50; NB. *zaδaγ* D 82, *zadaγ* HR 131ᵇ, *zazaγ* G 45. 4 verwundet. — np. *zada* (= aw. *jata*). Vgl. EB. Nr. 175.

295. *zah* D 83 Kitzchen, junge Ziege. *zah-gal* „Herde von jungen Ziegen" D 83. HR 131ᵇ. — np. *zah* „Kind, Junges".

296. *zahm* Mrs 52, A 33ᵇ, 90ᵇ, *zām* P; NB. *zahm* D 83, *zaham* L 610ᵃ Schwert, Säbel. *zahm-band* „Säbelgurt" G 17ᵃ, D 83, HR 131ᵃ. *zahm-hand* (wörtl. Schwertplatz) „Säbelscheide" D 84. *zahm-janōχ* „Krieger" D 84. — np., kurd. afγ. *zaχm* „Schlag, Wunde". Beachtenswerter Wechsel der Bedeutung.

297. *zahr* P, Mrs 30, A 66ᵇ; NB. D 83, *zahar* L 610ᶜ, G 22ᵃ bitter; zornig, grimmig; Zorn, Grimm. L 611ᵃ: *zahar* Salz. *zahr giraγ* „in Zorn geraten" D 83. Vgl. *zahrak* D 83 Gallenblase. — np., afγ. *zahr* „Gift, Zorn", *zahra* „Galle" (Hübschmann, ZDMG. 38. 423—424), kurd. **žāir*, **žār* „Gift".

298. *zamīn* P Feld, Land, Grund. *zamīn-čand* (vgl. EB. Nr. 54) „Erdbeben" Mrs 33. — np. *zamīn*, kurd. *zāwī* ZDMG. 38. 71, gabrī *zewīn*, afγ. *zamīn*.

299. *zamzīl* Mrs 31, B 47ᵃ; NB. *zanjīr* D 83 Kette. — np. *zanjīr* und *zanjīl*, gabrī, kurd. *zenjir*, afγ. *zanjīr*, PD. waχ. *zanzīr*, š. *ginzir*, sar. *zanzeir*.

300. *zan* Mrs 49 Weib. — np. *zan*. Vgl. EB. Nr. 174.

301. *zang* P, B 47ᵃ; NB. *zang* und *zangāl* D 83 Rost. *zangī* „rostig" P. — np. *zang*, *zangār*, afγ. *zang*, PD. waχ. *zangār*.

302. *zar* P, Mrs 40, A 34ᵃ, B 47ᵃ; NB. D 82, HR 131ᵃ Gold, Geld. *zargar* „Goldschmied" P, Mrs 36, A 33ᵃ. — np., afγ. *zar* (= aw. *zairi*), kurd. *zer*, *zir*, oss. **suγzärinä*, *sizγärīn* Hü. Nr. 234.

303. *zard* P, Mrs 50, B 47ᵃ; NB. L 610ᶜ, G 21ᵃ, D 82, HR 131ᵃ gelb, falb, fahl. *zard-gū* (wörtl. die fahle Zeit; vgl. np. *zard šudan* v. d. Sonne) „Sonnenuntergang, Abend" A 86ᵃ, *zard-gvar* (wörtl. Gelbbrust) Name eines Vogels Mrs 61. — np. *zard* (= aw. *zairita*, mp. *zart*); kurd. *zer*, *zerd*, afγ. **ziyaṛ*, PD. waχ. *zard*, š. *zīrd*, s. *zird*.

304. *zarūr* P, M 110; NB. D 82 notwendig, sicherlich. — ar. *ḍarūr*; np., kurd., afγ. ebenso.

305. *zindag* P, A 74ᵇ; NB. *zindaγ* L 612ᵃ, Lew 4. 6 lebend; Leben. — np. *zinda*, kurd. *zendê*, afγ. **jwandai*.

306. *zirih* D 82 Panzer. — np. *zirih* (= aw. *zrāδa*), kurd. *zirī*, *zirχ*, afγ. *zira*. Das afγ. *zγara*, oss. *zγär* (Hü. Nr. 132) kann nicht hergehören.

Digitized by Google

307. *ziyānī* D 84 Schaden, Verlust. — np., kurd., afγ. *ziyān* (= aw. *zyāna*), oss. *zián*.

308. *zīn* P, A 34ᵃ; NB. *zēn* D 84 Sattel. *z. kanaγ* „satteln" G 39, D 84. — np., kurd., afγ. *zīn*.

309. *zaitūn* P, Mrs 36, A 39ᵇ wilde Olive. — ar. *zaitūn*; np. ebenso, kurd. *zeitūn*, afγ. *zaitūna*.

310. *zuhr* P, Mrs 64 Nachmittag, spez. die ersten Stunden nach Mittag. — ar. *ẓuhr*; np., kurd., afγ. ebenso.

311. *zuvān* P; NB. *zavān* L 611ᵃ, G 15ᵃ, D 83 Zunge. — np. *zubān*, *zuwān*, gabrī **izvūn*, kurd. **ezmān*, PD. 5. **zev*, sar. **zir*, waχ. **zik*. afγ. **žiba*, oss. **äwzág*.

312. *zōr* M 110 sicherlich, B 47ᵃ, D 83 Kraft, Macht, Gewaltthat, Unrecht. *zūrāg* „stark, drückend" P; *zūrāvar* „stark, gewaltthätig" C 31ᵇ 11; *-varī* „Gewaltthat, Tyrannei" P. *pazōr* M 34 „fett" (= *pa-zōr* wörtl. „bei Kraft"). — np., afγ. *zōr*, *zōrāwar*, kurd. *zōr*, gabrī *zūr*.

Verbesserung.

S. 38 (434) Z. 2 v. o. l. Nr. 120, 155, 157 statt 119, 154, 156.
S. 48 (444) Z. 2 v. u. l. Nr. 109, 136, 141, 144, 199, 217 statt 108, 135, 140, 143, 198, 216.

Digitized by Google

PSYCHOLOGIE

UND

ERKENNTNISTHEORIE.

Von

Carl Stumpf.

Digitized by Google

I. Die Streitfrage.

Als Zeller in dem Vortrage „Ueber Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie“ (1862) zur erneuten Pflege dieser Wissenschaft aufforderte, bezeichnete er als ihre Aufgabe die Untersuchung der Voraussetzungen, unter denen der menschliche Geist zur Erkenntnis der Wahrheit befähigt ist, specieller die Untersuchung des Ursprunges und der Wahrheit unserer Vorstellungen. Er nannte es Kant's unsterbliches Verdienst, dass er diese Frage auf's Neue in Fluss gebracht und gründlicher als seine Vorgänger gelöst habe. Er betonte die Notwendigkeit, in der Logik auf solche Untersuchungen zurückzugehen. Dass sie auch mit der Psychologie eng zusammenhängen, sagt er nicht ausdrücklich; aber was er über den Ursprung unserer Vorstellungen in diesem Vortrage und besonders in den späteren Zusätzen (1877) beibringt, lässt über seine affirmative Ansicht auch in dieser Beziehung keinen Zweifel zu.

In der neukantschen Schule, die sich seitdem entwickelt hat, sind andere Anschauungen hierüber hervorgetreten. Zwar die Logik pflegt man auch von dieser Seite zumeist mit Erkenntnistheorie zu vereinigen. Um so schärfer aber wird die Psychologie davon abgesondert, ja in einen diametralen Gegensatz dazu gebracht. Diese Anschauung hat so um sich gegriffen, dass auch solche, die man nicht zur Schule rechnen kann, einer möglichst weitgehenden Arbeitsteilung und einer principiellen Unabhängigkeit der Erkenntnistheorie das Wort reden. In Verbindung damit steht eine veränderte Auffassung der eigentümlichen Leistung Kant's, als welche eben diese scharfe Sonderung und Entgegensetzung bezeichnet wird. Psychologie der Denkthätigkeiten habe es seit Locke und schon früher

Digitized by Google

gegeben. Auch die von David Hume aufgeworfenen Schwierigkeiten bezüglich der Erkenntnis von Causalgesetzen seien von diesem Standpunct aus bereits durch Kant's Zeitgenossen Nicolas Tetens so vollständig als möglich behandelt. Aber erst Kant verdanke man die Emancipation der Erkenntnistheorie von der Psychologie, das ist die Erkenntnis**kritik**. Wol geben die Meisten zu, dass die Trennung sich bei Kant selbst erst in der zweiten Auflage der Vernunftkritik und auch da nicht consequent genug vollzogen finde. Es wird, wenn ich so sagen darf, ein idealer und ein historischer Kant unterschieden.[1]) Einige glauben die Tendenz zur reinen Erkenntniskritik, zum „kritischen Idealismus", auch schon bei Leibniz, bei Descartes, bei Plato zu finden, wodurch das Eigentümliche der Kant'schen Leistung auch von diesem Standpunct einigermassen in Frage gestellt wird. Doch mögen solche Differenzen hier auf sich beruhen.

Wir bezeichnen im Folgenden mit dem Ausdruck „Kriticismus" die Auffassung der Erkenntnistheorie, welche sie von allen psychologischen Grundlagen zu befreien sucht, mit dem Ausdruck „Psychologismus" (den wol J. E. Erdmann zuerst gebraucht hat) die Zurückführung aller philosophischen und besonders auch aller erkenntnistheoretischen Untersuchungen auf Psychologie; und wir lassen nun die Kriticisten und Psychologisten ihre Geschosse gegen einander richten, wobei wir der Sache halber auf möglichst scharfe Zuspitzung der Argumente bedacht sind, ohne Rücksicht darauf, ob sie genau in dieser Form in der Litteratur vertreten sind.

Der nächstliegenden Argumentation des Psychologisten, dass die Erkenntnis doch selbst ein psychischer Vorgang und demgemäss die Untersuchung ihrer Bedingungen eine psychologische Untersuchung sei, hält der Kriticist entgegen, dass psychologische Forschung uns wol zu gewissen Thatsachen des inneren Lebens, zur Kenntnis der Denk- und Gefühlsprocesse und allenfalls zu empirischen Regeln, wie denen der Ideen-

1) Vgl. u. A. Windelband, Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie I 224 f., wo Windelband gerade auch in Bezug auf das Verhältnis Kant's zum „Psychologismus" zu dem Ergebnis gelangt, dass der wahre Kriticismus in keiner der Schriften Kant's zum vollen Ausdruck kommt, sondern nur einen der Uebergangsstandpuncte bedeutet, welche er zwischen 1770 und 1780 durchlaufen hat. Windelband betont ausdrücklich die „Abhängigkeit des Kriticismus von der psychologischen Theorie seines Urhebers, welche durch alle gegenteiligen Aeusserungen derselben nicht verdeckt werden kann".

Digitized by Google

association, führen könne, niemals aber zur Erkenntnis allgemeiner und notwendiger Wahrheiten, am wenigsten solcher, die auch objectiv gelten sollen, etwa der geometrischen Grundsätze oder des Causalgesetzes. Das letztere liege gerade umgekehrt auch aller psychologischen Forschung schon zu Grunde. Die Psychologie sei eine besondere Erfahrungswissenschaft, die Erkenntnistheorie lehre uns die Bedingungen für die Möglichkeit jeder Erfahrung überhaupt.

So in die Defensive gedrängt hat der Psychologist gleichwol noch leichten Stand, solange von den eigentümlichen Positionen der Kant'schen Philosophie Umgang genommen wird. Zu Erkenntnissen, antwortet er, kann man gelangen ohne Erkenntnistheorie, ebenso wie man essen und spazierengehen kann ohne Physiologie. Man kann einsehen, dass das Quadrat der Hypotenuse gleich der Summe der Quadrate der Katheten, ohne etwas von dem Unterschied der analytischen und synthetischen Urteile zu ahnen. Man konnte die Pendelgesetze entdecken, ohne das Causalgesetz etwa als einen synthetischen Grundsatz a priori zu erkennen. Und so konnte und kann man auch psychische Zusammenhänge erforschen ohne Theorie des Erkennens. Dies würde als etwas Selbstverständliches nicht der Erwähnung bedurft haben, wenn nicht doch manche Aeusserungen von kriticistischer Seite auf eine gegenteilige Meinung schliessen liessen. „Soll es — so fragt Einer — Erkenntnis geben ohne Kritik derselben? Das wäre eine Erkenntnis ohne Gesetz, ohne eine Norm ihrer Wahrheit, mithin ohne Wahrheit.“ Mit nichten! Eine Erkenntnis kann nicht blos wahr, sie kann dem Erkennenden bis in ihre letzten Gründe völlig evident sein, ohne dass er sich eine Theorie dieser Evidenz gebildet hätte.

Soviel ist allerdings richtig, dass man vielfach mit Voraussetzungen rechnet, die nur eben durch den Gebrauch als nützlich befunden sind, und dass die Forschung, nachdem sie so ein gutes Stück vorwärts gekommen, das Bedürfnis empfindet, auch rückwärts nach der etwaigen inneren Berechtigung oder Notwendigkeit jener Voraussetzungen zu fragen und sie selbst unter allgemeine Begriffe und Regeln zu bringen. Wie die Processe und Hantierungen des täglichen Lebens allgemach der Theorie unterworfen und später „mit Bewusstsein“ ausgeführt werden, wie das natürliche Sehen und Hören zur Optik und Akustik und weiter zur Con-

Digitized by Google

Ueber alle diese Fragen ist seit einem Jahrhundert unübersehbar Vieles und darunter auch Treffliches gesagt worden. Aber nur ein kleiner Teil davon kommt für unseren Zweck in Betracht. Der grösste Teil bezieht sich ohnedies auf blosse Interpretationsfragen, wie sie durch die dunkle und gewundene Darstellungsweise Kant's veranlasst sind und schon manchen Ausleger zur resignierten Anerkennung vielfacher Widersprüche genötigt haben.[1]) Um solche Discussionen thunlichst zu vermeiden — ganz sind sie ja nicht zu umgehen — halte ich mich an die jeweilig günstigste und von den modernen Kriticisten bevorzugte Auslegung. Hiezu treibt uns nicht blos Kant's eigene Erinnerung, „dass es gar nichts Ungewöhnliches sei, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äussert, ihn sogar besser zu verstehen als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete", und das Billigkeitsmotiv, dass man diese „mildere und der Natur der Dinge angemessenere Auslegung" auch ihm selbst zugestehen müsse (A. Stadler), sondern auch taktische Gründe: denn nur in diesem Fall lässt sich für unsere sachliche Streitfrage ein sachlicher Gewinn und eine Verständigung erhoffen.

II. Schöpfung der Natur durch den Verstand.

Da Begriffe als solche nur im Bewusstsein existiren, so ist es eine unbezweifelbare Wahrheit, dass die Vereinigung von Erscheinungen zum Begriff eines Gegenstandes, die Beziehung von Erscheinungen oder Gegen-

---

1) Windelband kommt in der oben erwähnten Abhandlung zu dem Ergebnis, dass man in einem der wichtigsten Abschnitte der Kritik d. r. V. zwischen drei verschiedenen Auffassungen fortwährend hin- und hergeworfen wird (S. 256 f.) Vaihinger findet in der Kritik überhaupt drei bis fünf verschiedene Begriffsreihen „in einem einzigen schwer entwirrbaren Argumentationsknäuel verknüpft". Der noch unvollendete Commentar dieses Kantforschers mit seiner mühevollen Zusammenstellung und Besprechung aller Auslegungen bietet ein ganz entmutigendes Bild. Der Verfasser greift trotz aller Verehrung wiederholt zu den stärksten Ausdrücken über die in Kant's Darstellung herrschende Verwirrung, und führt oft genug gerade die dogmatistischen Kriticisten selbst, die doch jeden Einwand gegen die Kant'sche Lehre als Misverständnis erklären, zum Beleg verschiedener und entgegengesetzter Auslegungen an. Gelegentlich lässt er sogar einen ihrer Hauptführer für sich allein schon „eine Wolke von Missverständnissen und dunklen, gesuchten Wendungen" verbreiten (I 471).

Digitized by Google

ständen auf einander unter dem Gesichtspunkt der Causalität, die Zusammenfassung aller Gegenstände und Causalverbindungen in dem Begriffe der Natur, dass alle diese Synthesen Denkacte, Bewusstseinsfunctionen sind. Es ist auch nichts dawider zu sagen, wenn man gerade im Zusammendenken, ξυλλαβεῖν εἰς ἕν, eine charakteristische Function des Denkvermögens erblickt, obschon auch die andere von Plato daneben hervorgehobene, das Zertrennen (τέμνειν) eines in der Anschauung einheitlich Gegebenen nicht minder wesentlich erscheint. Aber die Kernfrage bleibt: was dürfen, können, müssen wir vereinigen, was nicht? Weder der allgemeine Begriff einer „Einheitsfunction" noch die einzelnen „Formen der Synthese" (Kategorien) geben hiefür eine Anleitung. Hier setzt nun bekanntlich die „transscendentale Deduction" und der „Schematismus" der reinen Verstandesbegriffe ein. Die erste soll das Recht darthun, Kategorien überhaupt auf Erscheinungen anzuwenden, die zweite die Möglichkeit oder den Weg angeben, auf welchem dies geschehen kann. Unsrem regressiven Plane gemäss ziehen wir zuerst den letzten Punct in Betracht.

1. (Zum Schematismus.) Die Anwendung der Kategorien auf Erscheinungen wird nach Kant ermöglicht und geregelt durch die Schemata, das ist durch Raum und Zeit, in welchen sich die Erscheinungen ordnen. Das geläufigste Beispiel, woran auch wir uns zunächst halten, ist die durch die Zeitfolge vermittelte Anwendung der Causalität. Wenn auf eine Begebenheit regelmässig eine andere folgt, so wird diese Kategorie in's Spiel gesetzt, gleichsam ausgelöst. Wir sprechen dann von einem nicht blos subjectiven (durch die zufällige Richtung der Einbildungskraft bestimmten) sondern objectiven Zusammenhang; das will nichts anderes heissen als: von einem unter der Regel der Causalität stehenden, causal notwendigen Zusammenhang.

Gegenüber dem naheliegenden und von Schopenhauer bereits vorgebrachten Bedenken, dass doch Tag und Nacht regelmässig aufeinanderfolgen, ohne dass wir sie in Causalverbindung bringen, haben Verteidiger Kant's bemerkt, dass es sich bei Kant nicht um einzelne Erscheinungen sondern um Veränderungen von Substanzen handle. Die Anwendung des Substanzbegriffes selbst aber wird von Kant bereits vorher erläutert. Wir mögen daher, wenn auch die Schwierigkeit dadurch vielleicht nur zurück-

Digitized by Google

geschoben ist, einer möglichst immanenten Kritik halber hier von diesem Bedenken Umgang nehmen.

Auf einen anderen Einwand, dass nämlich Ursache und Wirkung, genau genommen, immer zugleich seien, da in demselben Moment, wo die Bedingungen eines Ereignisses vollständig vorhanden sind, das Ereignis eintreten müsse,[1]) hat Kant selbst bereits erwiedert. „Hier muss man wol bemerken, dass es auf die Ordnung der Zeit und nicht den Ablauf derselben abgesehen sei; das Verhältnis bleibt, wenngleich kein Zeitverlauf ist. Die Zeit zwischen der Causalität der Ursache und deren unmittelbarer Wirkung kann verschwindend (sie also zugleich) sein; aber das Verhältnis der einen zur anderen bleibt doch immer der Zeit nach bestimmbar. Wenn ich eine Kugel, die auf einem ausgestopften Kissen liegt und ein Grübchen darin drückt, als Ursache betrachte, so ist sie mit der Wirkung zugleich. Allein ich unterscheide doch beide durch die Zeitverhältnisse der dynamischen Verknüpfung beider. Denn wenn ich die Kugel auf das Kissen lege, so folgt auf die vorige glatte Gestalt das Grübchen; hat aber das Kissen (ich weiss nicht woher) ein Grübchen, so folgt darauf nicht eine bleierne Kugel.“[2])

Was will aber Kant damit sagen, dass wir Ursache und Wirkung durch die „Zeitverhältnisse der dynamischen Verknüpfung“ unterscheiden? Eine dynamische Verknüpfung ist nicht ein Zeitverhältnis. Sie ist ja eben das, was wir aus dem Zeitverhältnis der regelmässigen Folge erst entnehmen sollen.

Aufklärung bietet vielleicht eine kurz nachher folgende Stelle, wo Kant betont, dass jeder Uebergang in einen neuen Zustand Zeit gebraucht und so auch jede Ursache eine Zeit lang wirkt und währenddessen den neuen Zustand durch kleinere Grade hindurch erzeugt. Man kann noch

1) Schon Descartes erklärt dies für einen evidenten Satz: „Lumen naturale non dictat ad rationem efficientis requiri, ut tempore prior sit suo effectu; nam contra, non proprie habet rationem causae, nisi quamdiu producit effectum, nec proinde illo est prior.“ (Respons. ad primas objectiones, Meditat. 1685 p. 56.)

2) Wir müssen hier wol in Kant's Sinne genauer schreiben: „hat aber das Kissen ein Grübchen und lege ich die Kugel darauf, so folgt nicht die glatte Gestalt.“ Den Druck der Kugel in Verbindung mit der vorherigen Gestalt nennen wir die Ursache, die neue Gestalt ist die Wirkung; und die Zeitfolge dieser Umstände oder Zustände ist — darauf kommt es Kant an — nicht umkehrbar.

Digitized by Google

hinzufügen, dass das, was wir im strengen Sinn als Ursache bezeichnen, nämlich der vollständige Inbegriff der Bedingungen eines Zustandes, sich auch nur allmälig in der Zeit zusammenfindet. In diesen beiden Rücksichten lässt sich sagen, dass die Ursache der Wirkung vorhergeht: die Ansammlung der Bedingungen geht der Wirkung und zumal der vollständigen Erzeugung der Wirkung vorher.

Wollen wir nun auf Grund dieser Auslegung auch von diesem Einwand absehen, so führt er doch unmittelbar zu einem dritten, den ich in der That ohne Weiteres für unlösbar halte. Auch er ist nichts weniger als neu, muss aber immer wieder eingeschärft werden.

Scheidet man mit Kant vollkommen scharf den Begriff der Causalität und den des Zeitverlaufes, dergestalt, dass keiner dieser Begriffe den anderen irgendwie einschliesst, so ist aus diesen Begriffen auch nicht mehr einzusehen, warum nur das Frühere Ursache des Späteren sein könnte und nicht umgekehrt. Man kann sich dann ohne logische Schwierigkeit ebenso denken, dass das Spätere Ursache des Früheren wäre oder dass gar kein festes Zeitverhältnis zwischen Ursache und Wirkung bestände.

Dass die Zeit mit den Kategorien die Apriorität, mit den Sinneserscheinungen die Anschaulichkeit gemein hat, gibt ihr zwar eine mittlere, aber nicht eine vermittelnde Stellung; es liefert keinen Grund, die Erscheinungen unter die Kategorien zu subsumiren. Drastisch, aber nicht unrichtig wirft Ueberhorst gegen solche Motivierung ein: „Kann man etwa mit Hilfe der Vorstellung eines Glases, welches mit einem Laubblatt die Eigenschaft der grünen Farbe, mit der Luft die der Durchsichtigkeit gemeinsam hat, das Laubblatt unter den Begriff der Luft subsumiren?“[1] — Und schliesslich würde im besten Falle doch nur die Anwendbarkeit der Kategorie überhaupt, nicht diese bestimmte Beziehung der Causalität zur Zeitfolge im Gegensatz zu der umgekehrten Beziehung sich daraus ergeben.

Der einzige Grund, auf den man sich, Kant's Prämissen zugegeben, zur Ableitung dieser bestimmten Beziehung etwa stützen könnte, wäre jene allmälige Ansammlung der Bedingungen, bis die Ursache complet

1) Kant's Lehre vom Verhältnis der Kategorien zur Erfahrung (1878) S. 20.

Digitized by Google

ist, und das allmälige Wachstum der Wirkung vom ersten Moment der Wirksamkeit an. Aber dies sind, soviel ich sehe, empirische Thatsachen. Es scheint unmöglich, sie aus dem Begriff der Ursache und Wirkung abzuleiten.

Es ist aus den Prämissen der Vernunftkritik auch nicht ableitbar, warum dieselbe Wirkung von verschiedenen Ursachen erzeugt werden kann, während doch dieselbe Ursache stets nur Eine Wirkung hat. Wenn der letztere Satz wirklich mit dem Begriff der Causalität und der Zeitfolge apriori gegeben ist, warum nicht auch der erstere? — Es ist nur ein Zeichen dieser Consequenz, was bei einem namhaften neueren Darsteller der Lehre zu lesen steht: „Thatsächlich behaupten wir alle, dass das Wasser gar nicht in den Siedezustand geraten konnte, ohne dass eine Wärmeerzeugung vorangegangen, dass das Feuer jederzeit vorher da sein muss, ehe das Kochen des Wassers eintreten kann.“ Thatsächlich behaupten wir dies nicht alle. Das Wasser kann auch ohne Feuer und ohne Wärme sieden, durch Verminderung des Luftdruckes. Natürlich hilft es nichts, wenn man dies so auslegen will, dass durch Verminderung des Druckes ebenso wie durch Erhitzung ein und derselbe bestimmte Zustand der Molecule des Wassers geschaffen werde, der dann regelmässig das Sieden zur Folge habe, sodass diese Wirkung doch jedesmal durch dieselbe Ursache erzeugt werde. Denn nun kann eben wieder jener Zustand der Molecule durch zweierlei Ursachen hervorgerufen werden.

Aehnliches wie bezüglich des Causalbegriffes gilt nun auch für den Substanzbegriff. Dass die Begründung der Anwendbarkeit hier vielleicht noch plausibler erscheint, rührt davon her, dass Kant Substanz eben von vornherein als das Beharrliche, Unwandelbare definiert, was den Zeitbegriff einschliesst. „Der Zeit, die selbst unwandelbar und bleibend ist, correspondiert in der Erscheinung das Unwandelbare im Dasein, das ist die Substanz, und blos an ihr kann die Folge und das Zugleichsein der Zeit nach bestimmt werden.“

Entweder ist das Merkmal der Beharrlichkeit wörtlich zu verstehen, dann liegt im Substanzbegriffe ein Zeitmerkmal, was dem Wesen der Kategorien durchaus widerspricht, oder in irgend einem nur uneigentlichen Sinne, dann ist es ganz vergeblich, durch die blosse Analogie die Subsumirbarkeit zu beweisen.

Digitized by Google

Offenbar gilt das Nämliche für alle Kategorien. Es ist also kein Weg und keine Möglichkeit, Kategorien in einleuchtender Weise auf Erscheinungen anzuwenden. Die Anwendung könnte nur auf willkürlicher Satzung oder auf einem unbegreiflichen psychologischen Zwang beruhen, und wir wären im Fahrwasser des vollen Skepticismus. Denn eine blinde Nötigung, Erscheinungen mit Begriffen zu verbinden, ohne irgend eine Verwandtschaft, einen directen oder indirecten sachlichen Zusammenhang, ohne den Schatten einer Einsicht in das Warum, würde immer wieder die Frage nach der Berechtigung, des Verfahrens erwecken. Wenn wirklich die Erkenntniskritik auf blosse Constatierung einer solchen psychologischen Maschinerie hinausliefe, so würde sie damit ja gerade selbst in einen Psychologismus der schlimmsten Art übergehen. Gegen den blossen Zwang einer geistigen Organisation, worin allerdings Manche (wie Albert Lange) das Wesentliche der Kant'schen Lehre erblicken, gegen ein solches „Präformationssystem der reinen Vernunft" hat sich Kant energisch genug ausgesprochen. „Ich würde nicht sagen können: die Wirkung ist mit der Ursache im Objecte (d. i. notwendig) verbunden, sondern ich bin nur so eingerichtet, dass ich diese Vorstellung nicht anders als so verknüpft denken kann; welches gerade das ist, was der Skeptiker am meisten wünscht; denn alsdann ist alle unsere Einsicht ... nichts als lauter Schein, und es würde an Leuten nicht fehlen, die diese subjective Notwendigkeit (die gefühlt werden muss) von sich nicht gestehen würden; zum wenigsten könnte man mit Niemanden über dasjenige hadern, was blos auf der Art beruht, wie sein Subject organisiert ist." (Kehrbach's Ausg. S. 683.) Und doch wird man bei dem Mangel einleuchtender Beweisführungen unweigerlich zu einem solchen Präformationssystem und damit zum Skepticismus hingedrängt. Blos zu sagen: „die Anwendung der Kategorien in der beschriebenen Weise ist Bedingung der Erfahrung; ohne sie müssten wir auf alle wissenschaftliche Erfahrung verzichten" — dies wird keinen Skeptiker überzeugen. Er wird eben den Schluss ziehen: „Also müssen wir verzichten." Beruft sich der Kriticist darauf, dass es doch thatsächlich Erfahrungswissenschaft gibt, so braucht der Skeptiker nur sich selbst zum Belege hinzustellen, dass an der Erfahrung im Sinne der Annahme unbedingt gültiger Naturgesetze immerhin gezweifelt werden kann. Und sicherlich wird sich ein solcher

Digitized by Google

Zweifel nicht durch die noch so umständliche Aufzeigung eines gewissen ineinandergreifenden Räderwerkes von Formen und Schemen, sondern nur durch Aufsuchung der logischen Mittelglieder, die von den unmittelbaren Einsichten zu jenen hinführen, als ein unvernünftiger darthun lassen. Nicht sog. „Nachweise" im Sinne der Kriticisten, sondern allein Beweise im gewöhnlichen Sinne der Logik können hier helfen.

Hiemit stehen wir schon in dem Problem, welches Kant durch die „transscendentale Deduction" lösen wollte. Sie soll nicht die Handhaben für die Anwendung der Kategorien im Einzelnen, sondern das Recht dazu überhaupt aufzeigen. Obgleich dies von vornherein vergeblich erscheint, wenn die Berechtigung für die Anwendung im Einzelnen nicht erweisbar ist, und unnötig, wenn sie es ist, so möchte ich doch nicht unterlassen, auch hier den Punct zu bezeichnen, der den „kritischen" Wendepunct im doppelten Sinn des Wortes bilden dürfte.

2. (Zur transscendentalen Deduction.) Alle jene Thätigkeiten, welche Kant unter dem Namen der Synthesis der Apprehension in der Anschauung, der Reproduction in der Einbildung, der Recognition im Begriff oder der transscendentalen Apperception aufzählt (die wir hier einmal als Ergebnisse der kritischen Methode hinnehmen wollen, ohne die psychologische Natur dieser Aufstellungen und die Notwendigkeit ihrer psychologischen Prüfung zu urgieren) — sie führen anerkanntermassen insgesamt im besten Falle nur zu der Einsicht, dass es in der Natur und Tendenz unseres Erkennens liegt, Zusammenhang in die Erscheinungswelt zu bringen, aber nicht zu der Einsicht, dass die Erscheinungswelt sich dem fügen muss.

Fragen wir den Physiker der Gegenwart, warum er Licht und Elektricität identificiert, so beruft er sich auf bestimmte Eigentümlichkeiten der Erscheinungen. Zunächst glaubt er sich berechtigt, die Licht- und Elektricitätserscheinungen, wie die Sinne sie uns darbieten, mit Rücksicht auf die Interferenz u. A. auf objective Wellenbewegungen zu beziehen, weiterhin, diese Bewegungen identisch zu setzen. Der Philosoph mag noch so viele Vorbehalte bezüglich des Begriffes einer Aussenwelt überhaupt daran knüpfen, in keinem Fall darf er übersehen, dass bestimmte Synthesen nur durch Erwägung der besonderen Beschaffenheit der Erscheinungen und ihrer manichfachen räumlichzeitlichen Combinationen

Digitized by Google

gewonnen werden. Wenn aber in allen einzelnen Fällen bestimmte Synthesen durch bestimmte den Erscheinungen selbst entnommene Gründe gerechtfertigt werden müssen, so bedürfen wir keiner Rechtfertigung a priori und im Allgemeinen und ist auch keine möglich. Man sage nicht: der Begriff des Naturgesetzes oder die Möglichkeit eines solchen im Allgemeinen gründet ausschliesslich im Verstand, die besonderen wirklichen Naturgesetze aber in der Anwendung des Verstandes auf die Erscheinungen. Worin alle besonderen Naturgesetze gründen, darin gründet auch der Begriff des Naturgesetzes überhaupt, der nur eine Abstraction von den besonderen Naturgesetzen ist.

In dem uns gegebenen Erscheinungsstoff also müssen die ausschlaggebenden, logisch einleuchtenden Gründe aller Synthesen gesucht werden. Die Begriffe des Gegenstandes, der Natur, der Naturgesetze sind, wenn wir eine bei Gelegenheit des Universalienstreites vielfach gebrauchte scholastische Formel hieher übertragen wollen, entia rationis cum fundamento in re; — unter res zunächst die Erscheinungen verstanden, weiterhin allerdings die objectiven Dinge, ohne welche wieder die Erscheinungen nicht verstanden werden.

In der „transscendentalen Deduction" ist unter den vielen technischen Ausdrücken und Begriffen keiner merkwürdiger als der der „Affinität" oder „Associabilität" der Erscheinungen (1. Auflage der Kritik. d. r. V.), wodurch die blos zufällige Verbindung von Vorstellungen sich unterscheide von derjenigen, die wir als ein Naturgesetz aussprechen. Die Erscheinungen, sagt Kant ausdrücklich, müssen „an sich associabel" sein. Freilich — ich möchte sagen: leider — fügt er sofort hinzu: „Diesen objectiven Grund aller Association der Erscheinungen können wir nirgends anders als in dem Grundsatz von der Einheit der Apperception, in Ansehung aller Erkenntnisse, die mir angehören sollen, antreffen." Er sträubt sich durchaus, das was uns sinnlich gegeben ist, irgendwie massgebend werden zu lassen. Gerade in diesem vergeblichen Bemühen liegt, wie mir scheint, der letzte Grund all der Dunkelheit, welche man von jeher besonders in diesem Abschnitt des berühmten Werkes gefunden hat.

Eine genau analoge Wendung, nur mit dem Unterschied, dass statt der Erscheinungen der jenseitige Gegenstand als das Bestimmende und

Digitized by Google

Einheitgebende anerkannt wird, enthält der Abschnitt über die Synthesis der Recognition, wo Kant den Gegenstand des Erkennens als dasjenige bezeichnet „was dawider ist. dass unsere Erkenntnisse nicht aufs Gerathewohl oder beliebig, sondern [dafür ist, dass sie[1])] a priori auf gewisse Weise bestimmt seien;" sofort aber hinzufügt, dass es sich mit der durch dieses X bedingten Einheit doch nur um die formale Einheit des Bewusstseins in der Synthesis handeln könne.

In solchen nahezu tautologischen Wendungen folgen die modernen Kriticisten Kant nach. Einer drückt sich, von der „Einheit der Apperception" sprechend, also aus: „Wir können a priori nur das von den Dingen erkennen, was wir selbst in sie legen. Woher nehmen wir selbst dasjenige, was wir in die Dinge legen müssen, um etwas a priori an ihnen zu erkennen? Wenn jetzt die Antwort lautet: aus dem Bewusstsein, so denken wir das Bewusstsein als den Inbegriff der Mittel und Methoden, die jenes Hineinlegen ausmachen."[2]) Werden wir hier nicht einfach im Kreise herumgeführt? Wir nehmen dasjenige, was wir in die Dinge legen müssen, aus dem Inbegriffe der Methoden, die — das Hineinlegen ausmachen.

Dagegen glaube ich die entscheidende Einsicht bei einem anderen sonst sehr überzeugten Anhänger des Kriticismus zu finden. Er unterscheidet im Bewusstsein die „Bewusstheit" und den Inhalt. „In der Bewusstheit als solcher ist keine solche Einheit, die etwa die Einheit des Gesetzes und damit die des Gegenstandes begründen könnte... Die Bewusstheit wird nur gewissermassen bestimmt durch die Bestimmtheit des Inhalts. Somit ist es der Inhalt allein, und zwar rücksichtlich seiner Verbindung im jedesmaligen Bewusstsein, der der psychischen oder Bewusstseinsthatsache ihren eigentlich positiven Sinn giebt... Daher sind das fundamental Bestimmende eben die objectiven (inhaltlichen) Einheiten."[3])

1) So ergänzt Volkelt mit Recht den sprachwidrig zusammengezogenen Satz (Kant's Erkenntnistheorie nach ihren Grundprincipien analysiert S. 114—5). Auch darin hat Volkelt unzweifelhaft Recht, dass unter dem Gegenstand X hier nicht mit Cohen die Kategorie Substanz, sondern das Ding an sich zu verstehen ist.

2) Cohen, Kant's Theorie der Erfahrung 2. Aufl. S. 142.

3) Natorp, Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode (1888) S. 112 f.

Digitized by Google

Es ist in der That nur die Hälfte oder nicht einmal die Hälfte der Wahrheit, was der Kriticismus uns unermüdlich wiederholt, dass wir die Ordnung und Gesetzlichkeit in die Erscheinungen hineinbringen, dass der Verstand die Quelle der Natur und ihrer Gesetze sei. Wir können diese Behauptung, auf Grund deren dann die Beteiligung der Psychologie an der Arbeit der Erkenntnistheorie abgelehnt wird, in ihrer Einseitigkeit nicht zugeben. Ob, wenn sie zutreffend wäre, eine solche Folgerung mit Recht daraus gezogen würde (denn Mancher möchte vielleicht umgekehrt schliessen[1])) — dies mag nun auf sich beruhen.

Wol aber soll nunmehr an den Grundlagen des Kriticismus direct gezeigt werden, wie gerade die Vernachlässigung psychologischer Untersuchungen zu den Aufstellungen hingedrängt hat, die wir soeben vom erkenntnistheoretischen Standpunct selbst als einseitig und in ihrer Einseitigkeit undurchführbar erkannten. Es handelt sich vor allem um die durchgehende Unterscheidung von Materie und Form in unseren Vorstellungen.

III. Materie und Form.

Diese Unterscheidung glaubt Kant nicht blos durch Gegenüberstellung der Kategorien und Erscheinungen, sondern auch schon innerhalb der sinnlichen Wahrnehmung vollziehen zu müssen, indem er hier Raum und Zeit gegenüber den sinnlichen Qualitäten (Farben, Tönen etc.) als blosse Formen der Anschauung bezeichnet.

Mag man nun noch so sehr darauf bestehen, dass die Unterscheidung von Kant nicht durch psychologische Erwägungen gefunden und begründet wurde, dass er seine Ausführungen über Raum und Zeit als „metaphysische Erörterungen“ bezeichnet, dass das entscheidende Motiv für dieselben in der Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori und besonders der mathematischen Erkenntnisse liege — gleichviel: das so Ge-

1) So Windelband (Viertelj. Schr. f. wiss. Phil. I 247: „Die Kategorien gelten a priori für alle Erfahrung, weil sie dieselbe machen. Wenn dies . . . Argument das entscheidende ist, so hängt auch hier die Kantische Lehre in den Angeln einer psychologischen Einsicht: denn dass die Erfahrung durch die Kategorien zu Stande kommt, kann eben nur durch psychologische Analyse erkannt werden. In der That ist denn auch der psychologische Charakter dieser Deduction unverkennbar u. s. w.“.

Digitized by Google

[illegible] muss [illegible] Psychologie bestehen. **Es kann** [illegible] **wahr und psychologisch** [illegible]

[illegible] bereits gemacht. Die [illegible] unhaltbare; ja sie ist [illegible] Masse schädlich gewesen, [illegible] welche sie übertragen [illegible] Aesthetik hängen in ihrer [illegible] erkenntnistheoretischen Untersuchung [illegible]

[illegible] wir sprechen, [illegible] Inhalt unseres Bewusstseins [illegible] Lehre vom Unbewussten [illegible] erklärt werden [illegible] Vorstellung beschäftigt, so [illegible] weitesten Wortsinne [illegible] Bewusstseins [illegible] gleichwol [illegible] dass hierunter [illegible] Bewusstseinsinhalte verstanden werden.

[illegible] Verhältnis[illegible] aus[illegible] ganz mit dem [illegible] Empfindungs[illegible] dass [illegible]

[illegible]

das Mannichfaltige der Erscheinung in gewisse Verhältnisse geordnet werden kann". So können mehrere Farben in verschiedener räumlicher und zeitlicher Ordnung erscheinen. Man sieht sogleich, wie dieser Begriff von der Form als dem Ordnungsprincip der Erscheinungen auch auf die Kategorien Anwendung finden kann. Er umfasst Verhältnisse, wie Causalität, er umfasst ebenso Raum und Zeit, die man nicht zu den blossen Verhältnissen rechnen kann.

„Das, was macht, dass die Empfindungen (das Manichfaltige der Erscheinung) in Verhältnisse geordnet werde, kann unmöglich selbst wieder Empfindung sein." Mit diesem Satze wird die Trennung und der Gegensatz von Materie und Form zuerst in der Kritik d. r. V. eingeführt. Daher, wird weiter geschlossen, ist uns zwar die Materie aller Erscheinungen nur a posteriori gegeben, die Form aber muss zu ihnen insgesamt im Gemüte a priori bereit liegen und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden. Kant betont auch weiterhin, dass man von der Vorstellung eines Körpers alles, was zur Empfindung gehört, Härte, Farbe, hinwegdenken und gleichwol Ausdehnung und Gestalt übrig behalten könne. Er meint hiemit nicht etwa blos eine Unterscheidung in der Weise der Abstraction: denn eine solche findet auch Statt, wenn wir die Qualität von der Intensität unterscheiden, die doch beide zum Inhalt, zur Empfindung gehören.

Hier hat nun die Psychologie mehrfach Gelegenheit zum Mitreden und, sagen wir es sogleich, zur Einsprache. Nativisten und Empiristen der Gegenwart, so sehr sie in der Theorie der Raumvorstellung auseinandergehen, sind doch darüber vollkommen einig, dass es unmöglich ist, Raum, Ausdehnung, Gestalt ohne irgendwelche Sinnesqualität vorzustellen. Es ist mir überhaupt nur ein einziger Autor bekannt, der hierin noch offen Kants Partei vertritt und sich die Fähigkeit zuschreibt, ein Quadrat auf einem beliebigen Hintergrund vollkommen farblos (auch

---

1) O. Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit 2. Aufl. S. 234.

Cohen beschuldigt mich (a. a. O. 105) einer Verdrehung der Kant'schen Behauptung in meiner Schrift „Ueber den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung", wo ich obige Einwendung erhoben. Kant rede von „Gegenständen", die man aus dem Raum hinwegdenken könne, ich dagegen von Farben. Nun wol, an einer anderen Stelle redet Kant von Gegenständen, aber an der Stelle, gegen welche sich mein Einwand richtete, welche ich auch wörtlich citirte, welche Cohen allerdings in der Citirung meines Einwandes nur durch Puncte bezeichnet, redet Kant

Digitized by Google

[illegible] geschieden kann. [illegible] unterschiede [illegible] zu sagen. Und [illegible] Bethätigung irgend- [illegible] sich nach [illegible] Fechbachs [illegible] ein Ganzes [illegible] auch [illegible] irgend einer [illegible] nicht anders [illegible]

[illegible] Kants [illegible] Tiefe und Schärfe [illegible] In dem [illegible] seiner [illegible] der [illegible] der Farbe. [illegible]

[illegible]

Digitized by Google

Intensität, es können mehrere Qualitäten zugleich in ungleicher Intensität, in einer variablen Intensitätsordnung erscheinen, und doch ist die Intensität in und mit den Qualitäten im gesamten Empfindungsinhalt als ein Moment des Inhalts ebenso wie die Qualität selbst gegeben. Ueberhaupt können Ordnungsprincipien der verschiedensten Art dem Inhalt der Empfindungen entnommen werden. Nicht nur Raum und Zeit, sondern auch das System der Ton- und Farbenqualitäten, das der Intensitäten. Helligkeiten, Sättigungsgrade und was man sonst an den Empfindungen unterscheidet, sie alle bilden, nach dem modernen Ausdruck, Manichfaltigkeiten von einer oder mehreren Dimensionen, welche sogar die Anwendung mathematischer Betrachtungsweisen bis zu einem gewissen Grade gestatten, ohne dass es sich dabei um eine blosse Uebertragung räumlicher Analogien handelte. Die Orte, deren System den Raum ausmacht, sind nur eine besondere Classe von Manichfaltigkeiten.

Es lässt sich ferner auch indirect zeigen, dass die Trennung undurchführbar ist. Wären Ort und Zeit, räumliche und zeitliche Ausdehnung, räumliche und zeitliche Ordnung nicht in dem Gesamtinhalt unserer sinnlichen Wahrnehmung in analoger Weise wie die Intensität gegeben und mit dem qualitativen Moment verknüpft, so würden wir nie und nimmer irgend einen Anhaltspunct haben, sie hineinzulegen.

Wir nehmen die verschiedenen Sinnesqualitäten nicht in einer unveränderlichen Ausdehnung und an unveränderlichen Orten wahr, sondern mit beständig wechselnden räumlichen Bestimmungen. Kant hatte, wie schon Herbart erinnerte, die Frage nach dem Grunde der bestimmten Localisationen unberührt gelassen. Diese Lücke suchte Lotze auszufüllen, indem er die Nötigung zu Raumanschauungen im Allgemeinen zwar mit Kant a priori „bereit liegen“, aber die bestimmten wechselnden Localisationen der an und für sich unräumlichen und ungeordneten Qualitäten durch die sog. Localzeichen bedingt sein liess. Darunter verstand er Empfindungsqualitäten einer anderen Gattung. So sollten die Muskelempfindungen des Auges uns zur Localisation der zunächst unräumlichen Farbenempfindungen verhelfen. Die Theorie hat sich aber schon darum als undurchführbar erwiesen, weil die Feinheit und Genauigkeit dieser Muskelempfindungen bei weitem nicht diejenige der optischen Localisationen erreicht, und gerade die Eindrücke, welche die schärfste räumliche

Digitized by Google

[illegible] ohne jede Be-
[illegible] localisirt werden.[1])
[illegible] überhaupt nichts
[illegible] irgend eine
[illegible] versucht und
[illegible] Postulat
[illegible] allen diesen
[illegible] Ergänzung, die
[illegible] an Anhalts-
[illegible] Glieder
[illegible] Zeichen-
[illegible]

[illegible] da-
[illegible] bezüglichen
[illegible]

[illegible]

Empfindung selbst (der Gesichts- oder Tastempfindung), gründend in specifischen Energien der (Gesichts- oder Tast-) Nervenfaser.[1]) Damit ist aber der ursprüngliche Begriff völlig aufgegeben und die Kant'sche Grundlage, Trennung von Materie und Form der Empfindung, verlassen.

Analoge Betrachtungen würde man über die Zeit anstellen müssen. Temporalzeichen wären erforderlich, uns zu belehren, welcher Sinnesinhalt früher, welcher später zu setzen ist u. s. f. Man kann natürlich nicht einfach erwiedern, jeder qualitative Eindruck werde eben dem Zeitpunct zugeordnet, in dem er wahrgenommen wird. Denn an sich sollen ja die Qualitäten durchaus unzeitlich sein und nur durch die Zu- und Einordnung zeitlich werden.

Allerdings gibt es Fälle, wo wir die räumliche Grösse oder Lage, ebenso die zeitliche Dauer oder Lage nicht in den Sinnesinhalten, denen wir diese Bestimmungen zuschreiben, wahrnehmen, sondern nur nach gewissen Anhaltspuncten annehmen; wie wenn wir nach der bläulichen Färbung der Berge ihre Entfernung, oder nach der starken Convergenz der Augen beim Fixiren die Nähe des Gegenstandes oder nach der Undeutlichkeit einer Gedächtnisvorstellung das Längervergangensein des bezüglichen Ereignisses statuiren. Diese Anhaltspuncte würden dann im eigentlichsten, wenn auch keineswegs im ursprünglichen, Sinne Local-(Temporal-)zeichen heissen können. Aber es ist klar, dass ihre Anwendung ursprüngliche Raum- und Zeitwahrnehmungen schon voraussetzt. Unmöglich kann aus solchen Kriterien die Raumvorstellung und die räumliche Anordnung oder die zeitliche Folge der Gesichtseindrücke sich bilden.

Selbst für die Abstufung und Anordnung der Intensitäten, wonach die Empfindungen eines Sinnes von schwächsten bis zu stärksten wechseln und eine bestimmte Empfindung jedesmal einen bestimmten Platz in dieser Intensitätsreihe einnimmt, auch mehrere Empfindungen von ungleicher Stärke demselben Sinne gleichzeitig gegeben sein können, selbst dafür hat man Analoga der Localzeichen verlangt. Und gewiss ist dies folgerichtig, wenn auch die Urheber solcher Hypothesen sich des Ursprungs aus der Kant'schen Formlehre nicht bewusst sein mögen. Aber das Problem, das man lösen will, kehrt sofort wieder: die Zeichen müssen,

1) So Auerbach und v. Kries in Dubois-Reymond's Archiv f. Physiol. 1877 S. 342, 349.

Digitized by Google

um Grundlage für die Reihenbildung und Anordnung zu sein, immer selbst schon eine Reihe bilden, und die Stellung eines jeden in der Reihe muss dem Bewusstsein erkennbar sein. Liegt also in jeder Reihenbildung und Anordnung von Empfindungen ein Problem, das nur durch Annahme eines Zeichensystems zu lösen ist, so geht es in's Unendliche. Irgendwo muss also doch in Empfindungen unmittelbar auch ihre Ordnung als immanente Eigentümlichkeit mitgegeben sein.

Endlich gilt Analoges auch von den „Denkformen", die Kant der Materie der Empfindungen gegenüberstellt, den Verhältnisbegriffen. Raum und Zeit sind nicht selbst diese Verhältnisse, sondern nur die Grundlage gewisser Verhältnisse, eben der räumlichen und zeitlichen; wie die Intensität, die Qualität Grundlagen der Intensitäts- und Qualitätsverhältnisse. Aber auch bei den sog. reinen Verhältnisbegriffen, wie Einheit und Mehrheit, gilt, dass die Mehrheit nicht etwas zu den empfundenen Tönen oder Farben Hinzukommendes, sondern irgendwie schon in ihnen selbst Gegebenes sein muss. Freilich kann man auch hier gelegentlich aus Zeichen auf eine in der Empfindung vorhandene, doch nicht sofort direct erkannte Mehrheit schliessen; aber durch solche Pluralzeichen wird die Mehrheit auch nicht geschaffen, und irgendwo muss sie direct erkennbar sein.[1]

Ebenso die Aehnlichkeit, die Gleichheit, welche Kant nicht in seine Kategorientafel aufgenommen hat (wir wollen dahinstellen, ob sie sich etwa unter der Kategorie Einheit unterbringen lassen). Dass ein mittlerer Ton einem tiefen ähnlicher ist als ein höherer, muss in ihrer eigenen Natur liegen, das Ordnungsprincip muss ihnen immanent sein. Auch hier sind ähnliche Versuche wie beim Raum gemacht worden: man hat Muskelempfindungen herangezogen, um die Ordnung der Töne daraus herzuleiten. Und wiederum ist zuzugeben, dass in zahlreichen Fällen solche

[1] [illegible]

Mitempfindungen als Hilfskriterien dienen. Aber die Ordnung ist auch direct erkennbar, und wäre sie es nicht, so wäre auch jede indirecte Erkenntnis unmöglich.[1])

Nicht anders steht es mit der Causalität und anderen Kategorien. Was Kant das Schema nennt, ist in der That nichts anderes als ein solches Zeichensystem, es sind Causalzeichen, Substanzzeichen; wie denn auch ein jüngerer Darsteller geradezu diesen Ausdruck dafür gebraucht.[2]) Lotze dachte wol kaum daran, dass er mit seiner Theorie der Localzeichen das Problem des Schematismus der reinen Verstandesbegriffe auf die reinen Anschauungen übertrug. In Wahrheit ist ein Schematismus hier eine genau eben so zwingende Forderung der Formenlehre, wie dort.

Auch bei der Causalität ist zuzugeben, dass wir gewiss nicht überall, wo wir sie annehmen, sie auch in den Erscheinungen wahrnehmen. In solchen Fällen müssen wieder secundäre Kriterien vermitteln, deren Aufsuchung und genaue Formulirung eine der Hauptaufgaben der Erkenntnistheorie bildet. Aber irgendwo muss auch hier unmittelbare Wahrnehmung stattfinden, da uns sonst das Prototyp für die Uebertragung fehlen würde; und nirgends anders kann ein Verhältnis wahrgenommen werden als in und mit Inhalten, die in dem Verhältnis stehen. Ist der Causalbegriff uns angeboren (in welchem Sinne auch immer), so müssen mit ihm auch Inhalte angeboren sein, als deren Verhältnis wir ihn erfassen und denken. Ist er erworben (in welchem Sinne auch immer), so müssen wiederum in gleicher Weise, in gleichem Sinne auch die betreffenden absoluten Inhalte erworben sein. In beiden Fällen ist das Erfassen der Relation eine Art von Wahrnehmung, oder, wenn man von „Wahrnehmen" nur eben bei absoluten Inhalten sprechen will, eine Art von „Bemerken", welches dem Wahrnehmen analog ist.

Blicken wir zurück. Die Trennung der Form von der Materie im Kant'schen Sinne beraubt uns aller Möglichkeit, sie von dieser zu praediciren, bestimmte Eindrücke im einzelnen Fall als hier oder dort befindlich, als eine Mehrheit, als Wirkungen u. s. f. zu bezeichnen. Die Trennung ist ganz ebenso undurchführbar wie die gleichnamige ontolo-

---

1) Vgl. hierüber, wie über Intensitäts- und Pluralzeichen, die in m. „Tonpsychologie" unter „Zeichen" u. s. w. im Register des II. Bds. citirten Betrachtungen.

2) R. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie S. 277.

Digitized by Google

gische des Aristoteles und der Scholastiker, mit welcher sie auch historisch nicht ganz ohne Verbindung ist (s. Anhang 1). Sie hat ebenso wie diese Schaden gestiftet durch zahlreiche vergebliche Theorien, die sich auf dem dadurch entstehenden Scheinproblem aufbauten.[1])

Ist nun die Psychologie, wie ich hier durch Hinweis auf das Wesentlichste anderwärts geführter fremder und eigener Untersuchungen zu erhärten suchte, in der Lage, diese Zeichentheorien und damit die Trennung von Form und Materie in unseren Vorstellungen, ein durch die „kritische Methode" angeblich festgestelltes Ergebnis, als unhaltbar zu erweisen, so bedarf es keiner Worte darüber, dass psychologische Untersuchungen für den Erkenntnistheoretiker unentbehrlich sind.

Als eine positive Aufgabe im Dienste der Erkenntnistheorie fällt der Psychologie nach wie vor die zu, den Ursprung der Raum- und Zeitvorstellungen, ganz besonders aber der Verhältnisvorstellungen immer genauer klarzulegen. Bezüglich der letzteren handelt es sich darum, diejenigen Inhalte der Wahrnehmung, sei es der sogen. äusseren oder

---

1) Ich will natürlich nicht sagen, dass es unmöglich wäre, den Ausdrücken Materie und Form, wenn denn durchaus die Worte beibehalten werden sollen, irgend eine mit der Psychologie verträgliche und mit dem Sprachgebrauch nicht ganz unverträgliche Bedeutung zu geben, ebensowenig, dass zwischen Raum und Zeit einerseits und den sinnlichen Qualitäten andrerseits gar kein Unterschied bestände. Aber die Versuche, welche gemacht worden sind, diese doppelte Gegenüberstellung in einem der Kant'schen Lehre einigermassen nahestehendem Sinne festzuhalten, scheinen mir nicht gelungen.

So kann ich mich dem Helmholtz'schen Rettungsversuch bezüglich des Raumes (Die Thatsachen in der Wahrnehmung S. 14 f.) schon darum nicht anschliessen, weil mir die Voraussetzung von Innervationsempfindungen, von einer Wahrnehmung der Bewegungsimpulse in Gestalt central erregter Empfindungen, worauf sich seine Umdeutung der Kant'schen Lehre stützt, durch die zahlreichen neueren Untersuchungen definitiv als eine unbegründete erwiesen scheint.

Wundt macht in seinem „System der Philosophie" S. 109 f. einen verwandten Versuch, darauf hinweisend, dass räumliche und zeitliche Eigenschaften in unsrer Vorstellung sich nicht verändern können ohne Veränderung von Qualitäten, wol aber umgekehrt, und dass bei constanter Raum- und Zeitform die Qualitäten beliebig variiren können, nicht aber umgekehrt. (Ebenso in dem — nach dem Vortrag der vorliegenden Abhandlung in der Akademie erschienenen — Artikel: „Was uns Kant nicht sein kann" Philos. Studien VII, 1). Aber factisch ist das locale und temporale Moment ebenso unabhängig veränderlich wie das qualitative (die gegenteilige Ansicht beruht eben auch nur auf den rein hypothetischen Innervationsempfindungen oder sonstigen „Localzeichen"), und factisch lässt sich die räumliche und zeitliche Anordnung bei constanter Qualität der Eindrücke ebenso beliebig variiren, wie umgekehrt: wir können dieselben sechs Farben in den verschiedensten räumlichen, dieselben sechs Töne in den verschiedensten zeitlichen Verhältnissen (einschliesslich der partialen oder totalen Gleichzeitigkeit) vorstellen.

Digitized by Google

der inneren, aufsuchen, in denen ein solches Verhältnis erfasst werden kann, und durch die feinste Zergliederung des Gegebenen die Abstraction des Verhältnisses von dem übrigen Wahrnehmungsinhalt zu ermöglichen; wobei es nicht ausgeschlossen ist, dass ein solcher Verhältnisbegriff wie Causalität sich aus mehreren Teilbegriffen gesonderten Ursprunges zusammensetzt. Dadurch allein, durch Zergliederung der „Impressions“, kommen wir auf die letzten Elemente der Begriffe, mit denen wir im gewöhnlichen Denkgebrauche haushalten, Elemente, die dann im wissenschaftlichen Denken je nach Bedarf in verschiedener Weise combinirt werden. So können ganze Wissenschaften durch Zerlegung eines bis dahin für unzertrennlich gehaltenen Complexes neu entstehen, wofür namentlich die Geschichte der Mathematik Beispiele liefert. Das letzte Ziel dieser psychologischen (wenn auch nicht immer blos durch Psychologen verrichteten) Arbeit würde eine genetische Classification der einfachsten Verhältnisbegriffe sein. Sie wird von der auf „kritischem“ Wege gewonnenen Kategorientafel erheblich abweichen. Insbesondere wären die vielen Verhältnisse zu berücksichtigen, die zwischen den Teilen eines Ganzen stattfinden, da wir von Teilen in sehr verschiedenem Sinne reden. Aber wir sind von diesem Ziele noch weit entfernt.

Tetens hatte gerade diese Aufgabe energischer verfolgt als irgend ein anderer Psychologe des vorigen Jahrhunderts, ja auch als die meisten früheren und späteren. Wir wollen, da die historische Würdigung dieses Forschers mit unserem Thema eng zusammenhängt (s. die Einleitung), andrerseits aber der Gang der Betrachtungen nicht durch blos historische Abschweifungen unterbrochen werden darf, das Wesentliche seiner hierauf bezüglichen Lehren im Anhang (2a) zusammenstellen.

Die Kriticisten nun, bestrebt, den Aufstellungen Kant's eine von aller Psychologie unabhängige Bedeutung zu wahren, pflegen darauf Gewicht zu legen, dass damit über den Ursprung der Raum-, Zeit-, Causalvorstellung u. s. w. schlechterdings nichts behauptet werden sollte. Kant's a priori habe keinen Bezug auf diese Frage. Kant sei so wenig ein Anhänger der angeborenen oder sonstwie ursprünglichen Natur des Raumes, dass vielmehr die allmälige Erwerbung dieser Vorstellung nach den Principien der heutigen Empiristen ganz mit seinen Voraussetzungen übereinstimme. Man beruft sich auf die berühmte Stelle der Erwiederung

Digitized by Google

[illegible] -erschaf- [illegible] zur [illegible] als er- [illegible] trans- [illegible] -lichen [illegible] gül- [illegible] Nicht [illegible] -stehen. [illegible] be- [illegible] Daher [illegible]

[illegible] für [illegible] sie [illegible] Man [illegible] -vor- [illegible] der [illegible]

[illegible] Raum [illegible] sein [illegible] Quali- [illegible] sich [illegible] Er- [illegible]

[illegible] -sprechen. [illegible] auch [illegible] Er- [illegible] Stelle [illegible] Erwerbung. [illegible] eine [illegible] Mög- [illegible] -drücke [illegible] Bewusst- [illegible]

[illegible]

Digitized by Google

sein aus verschiedenen Sinneseindrücken zusammensetze oder erzeuge, dass ursprünglich nur Qualitäten ohne jede räumliche Ausbreitung und Anordnung dem Bewusstsein gegeben seien, widerspricht direct den Kant'schen Voraussetzungen, wonach Raum und Zeit die Formen aller sinnlichen Erscheinung schlechtweg sind.

Ausdrücklich erklärt Kant den Versuch einer „empirischen Deduction, welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben worden", bei Raum und Zeit ebenso wie bei den Kategorien als eine ganz vergebliche Arbeit (Kehrb.' S. 104). Nur die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung könne man aufsuchen, „wo alsdann die Eindrücke der Sinne den ersten Anlass geben, die ganze Erkenntniskraft in Ansehung ihrer zu eröffnen". Die gegenwärtige empiristisch-psychologische Raumlehre will aber nicht die Gelegenheitsursachen, sondern die Elemente der Raumvorstellung in den Eindrücken der Sinne aufsuchen.

Irgend eine Behauptung über den psychologischen Ursprung der Anschauungs- und Denkformen hat Kant sicherlich mit dem „a priori" ausgesprochen und auch aussprechen wollen; nicht blos eine Behauptung über ihre Bedeutung für die Erkenntnis. Er will sagen und sagt es oft genug, dass sie als apriorische Begriffe nicht analysirbar und nicht durch die Sinne als Empfindungsinhalte gegeben seien.[1]) Auch diese Negation der Analysirbarkeit ist eine psychologische Behauptung; und sie ist so wenig selbstverständlich, dass sie von den meisten Vertretern der Psychologie und Physiologie in Hinsicht des Raumes für irrig gehalten wird, während die Uebrigen (Nativisten) den anderen Teil der Lehre für irrig halten, dass die Raumvorstellung nicht durch die Sinne gegeben sei. In allen Fällen haben wir hier einen neuen Beleg, wie notwendig genauere psychologische Feststellungen für die Erkenntnistheorie sind. Es ist nun einmal nicht möglich, den Boden der Psychologie zu vermeiden, mag auch das Interesse noch so ausschliesslich auf die Höhen der Erkenntniskritik gerichtet sein. Die Vernachlässigung der Psychologie ist nicht, wie man sie vielfach hinstellt, eine nebenhergehende und irrelevante Eigenheit, sondern sie ist ein Grundschaden des Kant'schen Philosophirens.

---

1) Auch Cohen spricht in seinem Sinne ausdrücklich von „der psychologischen Analyse unzugänglichen, das will sagen als a priori anzuerkennenden Elementen des Bewusstseins" (74).

Digitized by Google

IV. Begriff der Naturnotwendigkeit.

[illegible] Zergliederung der Grund- [illegible] letzte Wurzel desselben, [illegible] sachlichen (objectiven) [illegible] welchem Hume [illegible] unterstellt hatte. Vor- [illegible] sind keine sach- [illegible] sich eine solche und [illegible] gegenüber dem Skepti- [illegible] dem Verstand ent- [illegible] immanente Ge- [illegible] hängt schon der [illegible] mit welchem Kant's [illegible] Gedanken) anhebt, [illegible] alles Weitere.

Es ist [illegible] den es hier an- [illegible] da es ja auch [illegible] die man [illegible]

[illegible] Notwendig- [illegible] Wahrheit, der [illegible] aus dem [illegible] den Begriff der [illegible] wir ihn, [illegible] ist als [illegible] als psychische [illegible] notwendig, [illegible] das Grösser- [illegible] es auch [illegible] den vor- [illegible] sondern [illegible] Umständen [illegible] Natur [illegible] ist also

primär eine Eigenschaft gewisser Urteilsinhalte, eben der sog. notwendigen Wahrheiten, und der abstracte Begriff der Notwendigkeit entsteht daher durch Reflexion auf diese Urteilsinhalte. Nicht aus der Aussenwelt, aber auch nicht aus den psychischen Zuständen als solchen ist er abstrahirt, er ist endlich auch nicht als eine „apriorische Form“ zur Materie hinzugefügt, sondern gewissen Inhalten immanent und in keiner anderen Weise als durch begriffliche Abstraction davon zu trennen.[1])

Mancher wird einwenden: Nicht die notwendigen Wahrheiten liegen dem Begriff der Notwendigkeit zu Grunde, sondern umgekehrt: dieser Begriff muss schon vorhanden sein, um notwendige Urteile zu fällen.

Dies wäre ein Misverständnis. Freilich wenn der Erkenntnistheoretiker die Urteile in notwendige und nichtnotwendige scheidet und die Theorie beider entwickelt, so muss er den Begriff der Notwendigkeit wie den des Urteils schon haben. Aber um ein notwendiges Urteil zu fällen, bedarf es dessen nicht. Dass ein Apfel ein Apfel ist, erkennt man, ohne vorher oder auch nur währenddessen den Begriff der Notwendigkeit als solchen zu haben. Er entsteht in der That erst durch Reflexion auf derartige bereits im Bewusstsein vorhandene Urteile.[2])

Aus dem Begriffe der Denknotwendigkeit im vorerwähnten Sinne formen wir nun den der Naturnotwendigkeit. Und hier beginnt die eigentümliche Aufgabe der Erkenntnistheorie. Sie zeigt, was sich aus

---

1) Dahingestellt können wir hier lassen, ob nur analytische oder auch synthetische Sätze die Quelle des Begriffes sind; ferner ob Notwendigkeit ein positiver oder negativer Begriff (Unmöglichkeit des Gegenteils), in welch letzterem Falle er doch auch einen positiven Teil enthielte, von welchem das Nämliche wie oben zu sagen wäre; endlich ob man Abstractionen der beschriebenen Art zur „psychologischen“ oder „inneren“ Wahrnehmung im gewöhnlichen Sinne rechnen oder ob nicht vielmehr von der Wahrnehmung der Zustände als solcher die Wahrnehmung des Inhaltes (Gehaltes), und zwar als eines beurteilten, gewollten u. s. f., unterschieden werden muss. Durch die Unterscheidung und Anerkennung dieser Wahrnehmungsrichtung löst sich vielleicht manches Misverständnis in Hinsicht des Psychologismus wie auch von Seiten desselben. Auch historisch begreift sich Manches besser. Wenn man die Beispiele „angeborener Ideen“ bei Descartes und Leibniz betrachtet, mit denen doch schliesslich nichts anderes gemeint war als die durch innere Wahrnehmung gegebenen, so findet man diese beiden Classen durch einander gemengt (Desc. Med. III: res, veritas, cogitatio. Leibniz Erdm. p. 223: être, substance, un, même, cause, perception, raisonnement). Kant hatte nicht Unrecht, wenn er die Ideen von Sein, Identität u. dgl. nicht aus der psychologischen Wahrnehmung in demselben Sinne ableitbar fand, wie die des Vorstellens, Schliessens, Wollens. Aber er hatte Unrecht, sie um deswillen zu apriorischen Formen zu stempeln.

2) Es gilt hier Analoges wie beim Begriff der Existenz. Vgl. Brentano, Psychologie I, 279. Marty, Viertelj. Sch. f. wissensch. Philos. VIII, 171 f. Hillebrand, Die neuen Theorien der kategorischen Schlüsse S. 27 f.

Digitized by Google

jenem Begriffe machen lässt und was uns zu der künstlichen Bildung veranlasst und berechtigt.

In dem Satze: „Ein Körper muss im leeren Raume fallen“ ist das Muss sicherlich nicht blos in dem Sinne zu verstehen: „Wir sind gewohnt, Körper im leeren Raume fallen zu sehen“. Es bedeutet auch nicht blos ein thatsächliches Verhalten, wie es etwa in dem Satze ausgesprochen ist: „Der Montblanc ist 4810 Meter hoch“. Wenn wir auch diese Thatsache als eine Folge naturgesetzlich wirkender Kräfte betrachten, so ist sie doch nicht aus allgemeinen Gesetzen für sich allein, sondern nur in Verbindung mit früheren wiederum blos thatsächlichen „Collocationen“ ableitbar. Und so lässt sich dieser Unterschied nicht eliminiren.[1])

Haben wir nun keinen anderen ursprünglichen Begriff von Notwendigkeit als den der logischen, so wird dieser auch hier in irgend einer Weise mitspielen. Und da wir in den Erscheinungen selbst eine derartige Notwendigkeit nicht wahrnehmen — hierin hat Hume ebenso zweifellos Recht, wie in dem positiven Teil seiner Lehre Unrecht —, so muss sie in etwas jenseits der Erscheinungen, in „wirklichen Dingen“ liegen. Indem wir von Naturgesetzen reden, machen wir die Voraussetzung, dass das Verhalten der Dinge, für die sie gelten sollen, einem Verstande, der sie ihrem innersten Wesen nach zu erfassen vermöchte, in analoger Weise denknotwendig sein würde, wie $2 \times 2 = 4$. Die physische Notwendigkeit ist eine logische Notwendigkeit, die wir a n n e h m e n, ohne sie w a h r z u n e h m e n. Hiemit ist nicht etwas Neues ausgesprochen, sondern etwas, worin die deutsche Philosophie seit Leibniz, ihrem grossen Stammvater, wenn auch nicht in der Fassung doch in der Tendenz einig ist. Die Unterschiede beziehen sich hauptsächlich darauf, ob diese blos angenommene jemals in eine wahrgenommene Notwendigkeit übergehen

1) Ich kann Sigwart (Logik I^2 236) und Volkelt (Erfahrung und Denken S. 142), welche jedes Erkenntnisurteil ohne Unterschied für notwendig erklären, ebensowenig zustimmen, als denen, die Alles für blos thatsächlich erklären. Dass wir ein bestimmtes Urteil über eine Thatsache fällen, ist freilich psychologisch ebenso notwendig, wie dass wir in einem anderen Falle ein Gesetz behaupten. Aber nicht von dieser Notwendigkeit des Behauptens ist die Rede, die ja auch Sigwart von der objectiven Wahrheit wol unterscheidet (S. 251), sondern von der Notwendigkeit des behaupteten Inhalts (Sachverhalts). In der behaupteten Wahrheit ist noch ein Unterschied, jenachdem sie als blos thatsächlich oder als Gesetz behauptet wird, und niemals wird sich eine Thatsache in ein Gesetz oder ein Gesetz in eine Thatsache auflösen lassen.

Digitized by Google

könne, wie dies Leibniz und in extremster Weise der spätere deutsche Idealismus gelehrt hat. Und freilich liegt hier eine ungeheure Kluft zwischen Idealisten und Realisten. Aber wir dürfen das Gemeinsame nicht übersehen, das sie verbindet gegenüber dem Positivismus, der das Gesetzliche in ein blos Thatsächliches umzudeuten strebt.

Die Annahme eines Etwas jenseits der Erscheinungen machen wir wie so viele andere Annahmen im Einzelnen, um den Lauf der Erscheinungen der Deduction zu unterwerfen. Sie bewährt sich Schritt für Schritt durch den Erfolg und braucht keine andere Bewährung. Fast alle übrigen Voraussetzungen sind im Grunde nur Teile dieser einen und jede Bestätigung nur ein Teil der unermesslichen Bestätigung, welche diese durch die fortlaufende Entwickelung unseres Naturwissens und des darauf gegründeten Lebens empfängt. Auch die allgemeine Regelmässigkeit des Naturlaufes, wonach unter gleichen Umständen stets Gleiches eintreten muss, ist mit in jener grossen Voraussetzung inbegriffen (denn nicht Dinge überhaupt, sondern gesetzlich zusammenhängende Dinge nehmen wir an) und bedarf keiner anderen, etwa apriorischen, Stütze.

In den Erscheinungen selbst findet sich diese Regelmässigkeit nicht. Drehen wir den Kopf zur Seite und führen ihn dann in die Ausgangsstellung zurück, so haben wir wieder das nämliche Muskelgefühl, den gleichen Bewusstseinsinhalt in allen übrigen Beziehungen, und doch kann die Gesichtserscheinung jetzt eine andere sein. Alle die unzähligen Ausnahmen dieser Art verschwinden nur durch die Hilfsvorstellung einer Aussenwelt im obigen Sinne.

Es ist nicht wahr, dass die Naturwissenschaft nur von Erscheinungen handle. Es gibt nicht ein einziges Naturgesetz, welches sich als Gesetz blosser Erscheinungen, wenn wir dieses Wort im strengen (subjectiven) Sinne nehmen, ausdrücken liesse. Es gibt unter den Erscheinungen keine Causalität. [1])

Kant selbst hat wol — wie er dies ja auch einmal selbst versichert — niemals daran gedacht, unser Wissen auf blosse Erscheinungen im

1) Ganz ebenso Lipps in seiner Recension von Riehl's „Kriticismus", Götting. gel. Anzeigen 1888 No. 24 S. 911 f.

Digitized by Google

eigentlichen Sinne zu beschränken.[1] Nicht blos definirt er beständig die Empfindung als Wirkung äusserer Gegenstände, sondern er lässt empirische Körper im Raume auch dann existiren, wenn sie augenblicklich nicht erscheinen; ja das Dasein einer solchen räumlichen Aussenwelt gilt ihm als eine absolut gewisse, weil in dem Begriff der inneren Wahrnehmung schon eingeschlossene Wahrheit[2]; er geht darin also sogar weiter, als sich, wenn vom wissenschaftlichen und nicht vom naiven Bewusstsein die Rede ist, rechtfertigen lässt.

Kant sprach eben, wie auch heute noch so Viele, die unser Wissen auf Erscheinungen beschränken, von Erscheinungen in einem doppelten Sinne, ohne dies bestimmt zu unterscheiden. Er nannte auch Das, was von der Rose fortbesteht, während ich sie nicht ansehe, ja nicht einmal daran denke, Erscheinung. Genau gesprochen bestehen doch nur etwa die Bedingungen fort, infolge deren, wenn ich wieder hinblicke, dieselbe Gesichtsempfindung wiederentstehen wird. Nur in diesem Sinne konnte Kant von Gesetzen der Erscheinungen und von Causalzusammenhang unter ihnen sprechen.[3])

Da nun aber Raum und Zeit, in denen auch diese objectiven Erscheinungen sich vollziehen sollen, nach Kant nur Anschauungsformen eines Bewusstseins sein können, und da überhaupt Erscheinungen, die Niemand erscheinen, ein wunderlicher Begriff wären, so verlegten neuere

1) S. Zeller's Geschichte der deutschen Philosophie 2. Aufl. S. 351 f. B. Erdmann, Kant's Prolegomena S. XLV—LXVI. Derselbe, Kant's Kriticismus etc. S. 45.

2) Darauf — auf eine Art von ontologischem Beweis der Aussenwelt — läuft die berühmte „Widerlegung des Idealismus" in der 2. Auflage der Kritik d. r. V. hinaus; aber auch in der 1. Auflage hat sich Kant oft genug in diesem Sinne ausgesprochen. S. hierüber Vaihinger's Aufsatz „Zu Kant's Widerlegung des Idealismus" in den „Strassburger Abhandlungen zur Philosophie" 1884; auch die Darstellung R. Falckenberg's in seiner Geschichte d. neueren Philosophie S. 268 f. Freilich lassen sich hier wie beinahe überall auch entgegengesetzte Aeusserungen anführen (so Kehrb. S. 312 aus der 1. Aufl.).

3) In dem neuerdings (1888) durch Krause veröffentlichten Opus posthumum „Vom Uebergange von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik" unterscheidet Kant öfters directe und indirecte Erscheinungen, auch Erscheinungen vom ersten und zweiten Range, letztere wieder als Erscheinungen der ersteren. Er will aber damit nur die einzelnen sinnlichen Erscheinungsdata und die durch Anwendung der Kategorien entstehenden Erscheinungscomplexe (empirischen Gegenstände) gegenüberstellen, oder auch die sinnlichen Erscheinungen denen des inneren Sinnes, „da das Subject ihm selbst ein Gegenstand der empirischen Erkenntnis ist". S. No. 150 (wo nach „direct" ein Punct und das folgende „Erscheinungen" in Klammern zu setzen ist, wenn die Stelle verständlich werden soll), 160, 194, 201, 203, 209b.

Digitized by Google

Erklärer dieselben in ein überindividuelles Bewusstsein, eine menschliche Gattungsvernunft. In dieser bestehe nach Kant die Rose, räumlich und zeitlich angeschaut, fort, auch wenn sie von keinem Auge gesehen wird. Sie sei es, die den letzten Grund für die Möglichkeit eines gesetzmässigen Zusammenhangs der individuellen Erscheinungen enthalte.[1])

Es ist wol die Frage, ob Kant mit dieser an Fichte erinnernden Auslegung dessen, was er allerdings wiederholt als „Bewusstsein überhaupt“ bezeichnet, ganz einverstanden wäre.[2]) Aber soviel lässt sich immerhin aus dem Angeführten entnehmen, dass es dem Begriff von objectiver Notwendigkeit, wie wir ihn zu formuliren suchten, den darin eingeschlossenen Begriffen objectiver Dinge und eines möglichen Bewusstseins, für welches der in den Erscheinungen nicht wahrnehmbare aber aus ihnen erschliessbare Zusammenhang eine wahre Denknotwendigkeit sein würde, nicht an Anklängen bei Kant fehlt. Als eine Gattungsvernunft oder als ein überindividuelles Bewusstsein werden wir letzteren Hilfsbegriff ja ebenfalls nicht bezeichnen, sondern uns, solange es sich nur eben um die im Begriff des Naturgesetzes liegenden Merkmale handelt, mit der obigen anspruchsloseren Formulirung begnügen.

Auch dass der Verstand die Notwendigkeit in die Dinge hineintrage, können wir insofern unterschreiben, als wir den durch innere Wahrnehmung gewonnenen Begriff hypothetisch in die selbst hypothetischen Dinge hineinlegen, um ihn dann (wenn ich so sagen soll) bestätigt wieder herauszunehmen.

Der Punkt aber, in welchem man Kant völlig und rückhaltlos zustimmen muss, ist das Festhalten an dem Begriffe der Notwendigkeit im strengen Sinne des Wortes. Die Elimination desselben durch Hume rief ihn zum Kampf, war der Ausgangspunkt seiner kritischen Unternehmungen. Bedenken wir, dass noch in unseren Tagen ein in jeder Beziehung so hoch stehender Denker wie J. St. Mill sogar den Grundsatz des Widerspruches auf eine allmälige Ansammlung von Beobachtungen gründen zu können glaubte, so können wir es Kant nicht hoch genug anrechnen,

1) Windelband, Gesch. d. neueren Philos. II. 75 f. Falckenberg a. a. O. 269. Vaihinger sagt (a. a. O.) nur, dass man zu diesem Gedanken hingedrängt werde.

2) Vgl. über dieses „Bewusstsein überhaupt“ Laas' lebendige Ausführungen in „Kant's Analogien der Erfahrung“ S. 94 f.

Digitized by Google

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Digitized by Google

um sie dann im Grossen zusammenzuwerfen; jeder Wissenschaft bleibt ein eigener Kern von Aufgaben, der nicht mit anderen zusammenwächst, im Gegenteil sich spaltet und neue Einzelwissenschaften erzeugt. Aber was für die Formulirung der Fragen, gilt nicht ebenso für ihre Behandlung und Durchführung. Zur fruchtbaren Behandlung muss alles herangezogen werden, was irgend ohne Verletzung der allgemeinen logischen Vorschriften, ohne Cirkel insbesondere, sich verwerten lässt.

Ueber diese Gesichtspunkte können meiner Meinung nach höchstens Misverständnisse, aber nicht ernstliche Streitigkeiten Platz greifen.

Sollen wir nun die eigentümlichen Aufgaben der Psychologie und der Erkenntnistheorie einander gegenüberstellen, so haben wir nur einige bereits eingeflochtene Betrachtungen zu erweitern.

Die Untersuchung des Ursprungs der Begriffe, sowol derjenigen von absolutem als von relativem Inhalt, ist eine alte Aufgabe der Psychologie. Ist es richtig, dass ein Begriff nicht für sich denkbar ist, sondern dass er nur innerhalb einer concreten Vorstellung, gleichsam eingebettet in derselben oder, mit einem vielleicht bezeichnenderen Bilde, wie stereoskopisch hervortretend, auf dem Wege der gewöhnlichen Abstraction erfasst werden kann, so fällt jene Aufgabe zusammen mit der Bestimmung der jeweiligen concreten Vorstellung und der genauesten Charakterisirung der Momente oder Veränderungsweisen dieser Vorstellung, welche die Abstraction des bezüglichen Begriffes ermöglichen. Wir haben schon erwähnt, dass hierin noch sehr vieles zu thun bleibt.

Die Aufsuchung der allgemeinsten unmittelbar einleuchtenden Wahrheiten dagegen ist Sache der Erkenntnistheorie. Ein Begriff ist nicht ein Urteil, nicht eine Erkenntnis. Wäre ein Begriff in irgend einer beliebigen Weise angeboren, so würde daraus noch nichts folgen über die Urteile, in denen er Verwendung finden kann. Nehmen wir an, dass sämmtliche in einem Urteil vorkommenden Begriffe psychologisch uns a priori eigen wären, selbst in dem Sinne, dass sie vor aller Wahrnehmung dem Bewusstsein bereits actuell gegenwärtig wären: so könnte es immerhin geschehen, dass erst Wahrnehmungen, Erfahrungen uns zu bestimmten Verbindungen dieser Begriffe und zur Anerkennung derselben in Urteilen veranlassten und berechtigten. Und umgekehrt kann ein Begriff der Wahrnehmung entnommen sein, wie z. B. der von Rot, von

Digitized by Google

Farbe überhaupt, von Quadrat und Figur, während das Urteil: „Rot ist Rot" oder „Röte ist keine Figur" unzweifelhaft ein apriorisches ist. Denn wir bedürfen nicht einer besonderen Wahrnehmung oder gar einer Häufung von Wahrnehmungen, um uns der Wahrheit eines solchen Satzes zu versichern; wir bedürfen ihrer nur zur Gewinnung der Begriffe, aus denen dann der Satz ohne Weiteres fliesst.

Dies gilt auch bezüglich Raum und Zeit. Die Frage nach der Natur der geometrischen Axiome (ob sie analytisch, synthetisch a priori oder blosse Erfahrungssätze seien) ist durchaus verschieden von der Frage nach der psychologischen Entstehung der Raumvorstellung (ob sie bereits ursprünglich im Inhalt der Gesichtsempfindung gegeben oder ein Product der individuellen psychischen Entwickelung ist). Aber die beiden Fragen sind hier wie anderwärts lange Zeit hindurch mit einander vermengt worden, zum Schaden sowol der Psychologie als der Erkenntnistheorie. Man hat die Wissenschaften gesondert und die Fragen vermengt, statt umgekehrt zu verfahren.

Die Feststellung und Charakteristik der allgemeinsten unmittelbar einleuchtenden Erkenntnisse ist, wie die des Ursprungs der Begriffe, eine noch lange nicht befriedigend gelöste Aufgabe. In das Verzeichnis der sog. synthetischen Grundsätze hat Kant vieles aufgenommen, was sehr wol als blosser, wenn auch mit den weitesten Garantien der Sicherheit gefestigter, Erfahrungssatz gelten kann (wie das Gesetz der Causalität und der Wechselwirkung), anderes, was vor allem der Interpretation bedarf (wie der Satz der Substantialität, bei dem es ganz auf die Fassung des Substanzbegriffes ankommt), anderes, dessen Wahrheit ernstlich bezweifelt werden kann (wie z. B. Hering den Satz, dass alle Empfindungen einen Grad haben, rücksichtlich der Farben anzweifelte und sich jedenfalls mit Recht dagegen verwahrt hätte, wenn man die Frage mit einem apriorischen „Es muss so sein" hätte abthun wollen). Kant's allgemeines Axiom der Anschauung: „Alle Anschauungen sind extensive Grössen" hat zur Lösung der grossen Fragen über die Natur der geometrischen Grundsätze, soviel ich sehe, nicht das Mindeste beigetragen. Aber auch abgesehen von den einzelnen Sätzen ist der Begriff von synthetischen Grundsätzen überhaupt von allen selbständigen neueren Erkenntnistheoretikern, soweit sie ihn beibehalten, der Revision für bedürftig erachtet.

Digitized by Google

Nehmen wir jedoch an, obige Aufgabe sei gelöst, die allgemeinsten unmittelbar einleuchtenden Erkenntnisse vollständig aufgezählt, genau formulirt und classificirt und von den nur angeblichen Grundsätzen gesondert, so würde, wie mir scheint, der Erkenntnistheorie in Bezug auf die Grundlagen der Erkenntnis überhaupt nichts mehr zu thun bleiben. Ich kann der Frage nach den „Bedingungen der Möglichkeit“ solcher unmittelbaren Wahrheiten keinen erkenntnistheoretischen Sinn abgewinnen. Jede weitere Untersuchung könnte sich nur auf die psychologischen Bedingungen erstrecken, unter welchen Urteile dieser Art im Bewusstsein auftreten. Die bezüglichen Vorstellungen müssen da sein, die Fähigkeit der Abstraction allgemeiner Begriffe muss vorhanden sein, die Aufmerksamkeit muss die erforderliche Intensität und Richtung haben u. s. w. Aber keine noch so sorgfältige Beschreibung aller Glieder des psychologischen Mechanismus wird uns die Evidenz noch evidenter, die unmittelbaren Erkenntnisse noch unmittelbarer machen, keine uns auch nur eine Einsicht gewähren, wie und warum sie und zwar gerade diese und keine anderen als Grundlage unsres Denkens möglich sind. Entweder man liefert Praemissen zur logischen Begründung des Urteilsinhalts — dann waren jene Erkenntnisse nicht wirklich unmittelbare — oder man liefert psychologische Bedingungen des Urteilsprocesses, dann hat man das Feld der Erkenntnistheorie verlassen und ist im eigentlichsten Sinne in ein *ἄλλο γένος* von Untersuchungen übergegangen. Ein Drittes gibt es nicht.

Während es so der Natur der Sache nach der Erkenntnistheorie verwehrt ist, noch weiter in die Tiefe zu graben, eröffnen sich nach der Höhe und Breite reiche Probleme. Es entsteht die Frage, wie die durch die psychologische Analyse aufgezeigten Elemente unsrer Vorstellungen zur denkenden Construction der Welt und zumal der „Aussenwelt“ zu verwenden sind. Die allgemeinsten Mittel und Wege des Erkennens hat die Erkenntnistheorie nicht minder wie die allgemeinsten Ausgangspuncte klarzulegen.

Die Aussenwelt ist, wissenschaftlich gesprochen, eine Hypothese, um den Gang der Erscheinungen zu berechnen. Wir haben zur Bildung dieser Hypothese keine anderen Vorstellungen und Begriffe, als die wir den Erscheinungen selbst, einschliesslich jedoch der Erscheinungen der inneren

Digitized by Google

[illegible] erweist sich als brauch- [illegible] dass wir mit jenem nicht [illegible] für uns [illegible] Berechnung [illegible] bleiben. Unter den ab- [illegible] Empfindungen selbst zur Verfügung [illegible] der Empfindung zu solcher Construc- [illegible] Raum und Zeit dagegen, d. h. [illegible] Empfindungen in hohem Masse [illegible] dem Umstande, [illegible] lässt (ganz un- [illegible] für die Rechnung) [illegible] der Annahme objectiver [illegible] zu neuen Erschei- [illegible] mehr Anspruch [illegible] der Empfindung.[1])

[illegible] Raum und Zeit in der [illegible] sie sind es erst [illegible] Raum und Zeit [illegible] wir können keine Zeit [illegible] gegenwärtigen Augen- [illegible] für die Vorstellung [illegible] dem physikalischen Begriffe [illegible] Vorstellungsraum hat ferner [illegible] wenigstens nur [illegible] im Stande, uns in der- [illegible] Körpers vorzustellen, wie seine Breite und Länge; wir können einen Körper nicht durch und durch sehen, ja ihn [illegible] in der Phantasie durch und durch vorstellen; nur Hering hält das Letztere für möglich. Der Raum des Geometers und Physikers hat

1) [illegible] Meinung [illegible] zurückverfolgen, indem er [illegible] und Zeit um der darauf gegründeten Mathematik und mathematischen Physik willen als [illegible] klare und deutliche, [illegible] die Qualitäten als „dunkle", daher [illegible] Vorstellungen bezeichnete. Die für diese [illegible] angeführten Gründe (dass wir z. B. den Schmerz nicht immer genau [illegible] können) waren freilich schwach genug; in sich [illegible] Farben- oder Ton- oder [illegible] nicht verworrener als die Vorstellung eines Dreieckes.

Digitized by Google

überhaupt in jedem Puncte und nach allen Richtungen dieselben Eigenschaften, der Empfindungsraum nicht. Oben und Unten, Rechts und Links sind für die Empfindung gewissermassen qualitative Unterschiede. Ein Quadrat, zuerst senkrecht stehend, dann um 45° gedreht, sodass es auf eine seiner Ecken zu stehen kommt, wird ganz anders empfunden und nur durch Vermittelung von Schlüssen wiedererkannt.[1]) Es ist durchaus falsch, dass der Raum (und ebenso die Zeit), so wie wir ihn vorstellen, überall congruent mit sich selber wäre, dass man sich jedes Stück ebenso in eine andere Abteilung versetzt denken könne.[2]) Einen subjectiven Ort können wir ebensowenig transplantirt denken, wie wir einen tiefen Ton in eine hohe Octave versetzt denken können.

So gibt es eine Reihe von Eigentümlichkeiten des empfundenen Raumes, von welchen in der Hypothese eines objectiven Raumes abgesehen werden muss, obschon wir sie aus der anschaulichen Vorstellung nicht entfernen können.

Es ist denn auch nicht das Mindeste von vornherein gegen die Annahme einer vierten Raumdimension zu sagen. Die Frage ist einzig und allein, ob wir sie brauchen. Ja es ist leicht einzusehen, dass vom absoluten Inhalt, von dem Anschaulichen in unserer Raumvorstellung gänzlich abgesehen und nur die in den Formeln der analytischen Geometrie ausgedrückten ganz abstracten Verhältnisse als objectiv gültig angenommen werden können. Der Raum des Physikers ist, wie aus Obigem hervorgeht, ohnedies längst schon nur durch wesentliche Abstractionen von dem Empfindungsraum zu denken. Von diesem Standpunct unterliegt es dann vollends keinem Anstand, statt dreier vier oder mehr Variable in jenen Formeln zu verwenden. Damit will ich nicht sagen, dass wir auch nur

1) Mach, Beiträge zur Analyse der Empfindungen S. 44 f. Mach's Ausführungen über den Unterschied zwischen optischer und geometrischer Aehnlichkeit, über den Eindruck der Symmetrie u. dgl. sind in hohem Masse interessant und lehrreich, wenn ich auch den Erklärungen nicht unbedingt beistimmen möchte. Er weist auch darauf hin (S. 76), dass der Einfluss des Empfindungsraums sich doch gelegentlich in der Geometrie noch gegen ihre Intentionen geltend macht, wie wenn man concave und convexe Krümmung unterscheidet, wo der Geometer eigentlich nur die Abweichung vom Mittel der Ordinaten kennen sollte.

Auf die Unvertauschbarkeit von Rechts und Links hat ja auch schon Kant Gewicht gelegt. Die Subjectivität des Empfindungsraumes folgt daraus in der That; nicht aber folgt, dass er als apriorische Form von der Materie der Empfindung zu trennen sei.

2) Wie Wundt, System d. Philos. S. 119, mit vielen Anderen behauptet.

Digitized by Google

den Schatten eines stichhaltigen Grundes für die vierte Dimension und nicht vielmehr die stärksten Beweise für die Dreizahl hätten. Aber es ist erkenntnistheoretisch nützlich, sich diese Möglichkeit als solche zu vergegenwärtigen, weil sie am deutlichsten zeigt, in welchem Masse wir die uns gegebenen Vorstellungen umzubilden bez. abstracter zu gestalten vermögen, wenn das Bedürfnis dazu vorliegt.

Gleiches wie von den absoluten Inhalten gilt nun aber auch von den relativen, den Verhältnisbegriffen. Müssen wir zugeben, dass die objective Gültigkeit der absoluten Inhalte nur empirisch zu begründen ist, so liegt keine Veranlassung vor, die der relativen aus einer ganz anderen Quelle herzuleiten. Auch für sie haben und brauchen wir keine andere Rechtfertigung als den Erfolg. Alle Anwendung ist zunächst Versuchssache, und das ungeheure, gar nicht mehr abzuschätzende Zutrauen, welches wir den Begriffen der Causalität und anderen in Hinsicht ihrer objectiven Gültigkeit schenken, ist hinreichend gerechtfertigt durch ihre Unentbehrlichkeit bei jedem neuen Schritt und Tritt auf dem Wege der Erkenntnis. Dass auch hier Umbildungen, bez. Abstractionen höherer Ordnung von den unmittelbar gegebenen Vorstellungen erforderlich sind, haben wir an dem Begriff der Notwendigkeit gesehen und würde uns ebenso der Begriff der Causalität lehren. Ich vermute, dass auch manchen kantianisirenden Naturforschern dies als das Wesentliche des Kant'schen Unternehmens erscheint: die möglichst genaue und vollständige Bezeichnung der allgemeinsten und einfachsten Verhältnisbegriffe und der darauf bezüglichen Sätze, ohne welche eine Naturerklärung factisch unmöglich wäre; womit doch keineswegs ein Anspruch auf ihre Gültigkeit vor jeder Anwendung, unabhängig von der Erprobung ihrer Brauchbarkeit und Durchführbarkeit, gegeben ist.[1]

Die Psychologie hat in Hinsicht unserer Ueberzeugung von der

---

1) [illegible] a priori gegebenes, trans- [illegible] „Hier [illegible] Vertraue und handle!“ (Die That- [illegible] in diesem Falle [illegible] „Probire!“

Auf [illegible] in seinem [illegible] Aufsatz in den „Strass- [illegible] Methode“ [illegible] Sinn [illegible]

Aussenwelt und unsrer Vorstellungen von ihrer Beschaffenheit eine durchaus andere Aufgabe. Sie hat nicht die wissenschaftlichen Annahmen in dieser Hinsicht zu rechtfertigen, sondern den allgemeinen unmittelbaren Glauben an die Aussenwelt, gleichviel ob er wahr oder falsch ist, zu erklären; und zwar an die Aussenwelt, wie sie erscheint, farbig, klingend und rauschend, riechend und schmeckend, nur die Correcturen etwa abgerechnet, welche schon das gewöhnliche Bewusstsein, gewitzigt durch zahlreiche Sinnestäuschungen, anbringt. Spielen, wie in der letztgenannten Beziehung, Anfänge einer wissenschaftlichen Erkenntnis auch hier herein, so betrachtet die Psychologie sie nur als mitwirkende Kräfte unter anderen.

Es ist wol zu bemerken, dass die Aussenwelt, von welcher hiebei die Rede ist, sich nicht blos in ihren einzelnen Eigenschaften, sondern in ihrem ganzen Begriffe nicht mit der Aussenwelt deckt, um welche es sich für den Metaphysiker und den philosophirenden Naturforscher handelt. Dem gewöhnlichen Bewusstsein ist die Grenze zwischen dem Ich und der Aussenwelt einfach die Grenze zwischen dem eigenen und den fremden Körpern. Der Metaphysiker dagegen versteht seit Descartes unter dem Ich das mit unmittelbarer wissenschaftlicher Gewissheit (Evidenz) Gegebene, und dieses erkenntnistheoretische Ich ist das Bewusstsein und die in ihm enthaltenen Phänomene, während der sog. eigene Körper von diesem Standpunct aus ebenso zur Aussenwelt gehört, wie die sog. fremden Körper. Die Psychologie hat nur zu zeigen (und sie ist dieser Aufgabe gewachsen), was die „Wirklichkeit“ des Empfundenen für das gewöhnliche Bewusstsein bedeutet und wie es dazu kommt, in dem Wirklichen jene ursprünglich sicherlich nicht vorhandene Grenzlinie zwischen „Eigenem“ und „Fremdem“ zu ziehen.[1])

---

1) In seinen jüngst veröffentlichten „Beiträgen zur Lösung der Frage vom Ursprung unsres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht“ (Sitzungsberichte der Berliner Akademie, Phil.-hist. Cl. 1890) betont Dilthey gegenüber der „intellectualistischen“ Interpretation dieses Glaubens die hervorragende Bedeutung der Willensvorgänge und „Willenserfahrungen“. Er versucht dadurch auch über die Annahme hinauszukommen, dass die Realität der Aussenwelt nur den Wert einer Hypothese habe. Den Unterschied der philosophischen Begründung und der psychologischen Entstehung des Glaubens findet er darin, dass die erstere dasjenige analytisch darstelle, was in der lebendigen Erfahrung gegeben ist, und dann vermittelst der in dieser Erfahrung aufgefundenen Bestandteile den Horizont derselben erweitere. Ich möchte den Unterschied doch

Digitized by Google

Auf diese Weise scheinen also wolunterschiedene Complexe von Aufgaben für beide Wissenschaften auseinanderzutreten. Aber um so mehr müssen wir darauf zurückkommen, dass eine gedeihliche Lösung dieser Aufgaben undenkbar ist ohne gegenseitige vielfache Stützung. Der Erkenntnistheoretiker kann an der Frage nach dem Ursprung der Begriffe nicht vorbeigehen, er muss in die Tiefen und Schwierigkeiten dieses Problems als ein Fachmann eingedrungen sein; und der Psychologe wiederum muss Erkenntnistheoretiker sein, nicht blos weil die Erkenntnisurteile eine besondere Classe von Urteilsphänomenen bilden, die wie andere psychische Phänomene beschrieben sein will, sondern vor allem weil er wie jeder, dem seine Wissenschaft mehr ist als ein Handwerk, über die Grundlagen alles Wissens Klarheit haben muss. Aber es treten hier, wie man beispielsweise an dem Begriff der „inneren Wahrnehmung“ sieht, auch wirkliche Grenzfragen auf, welche man der einen wie der anderen von beiden Wissenschaften gleich gut zurechnen kann, unbeschadet der sonstigen Verschiedenheit ihrer Aufgaben. Es hat wenig Zweck, zu streiten, wem ein solches Gebiet mehr zugehöre; die Hauptsache ist, dass sich Beide seiner annehmen.

Möchten denn Psychologismus wie Kriticismus von der Tagesordnung verschwinden und an die Stelle der abstracten und unfruchtbaren Standpunctspolitik, welche zumal dem Kriticismus eigen ist, ein der besonderen Natur der Probleme angepasstes Zusammenarbeiten im Einzelnen treten.

nicht blos in der Methode, sondern vor allem im Gegenstand selbst finden. Die Aussenwelt im erkenntnistheoretischen, überhaupt wissenschaftlichen Sinne scheint mir wirklich nichts weiter als eine Hypothese, die denn auch als solche nur durch intellectuelle, und zwar wissenschaftliche, Operationen gestützt werden kann und darf. Hingegen zur Erklärung der psychologischen Aussenwelt — wenn ich den Ausdruck gebrauchen soll — muss der ganze Apparat der Seelenkräfte herangezogen werden und unter ihnen gewiss in hervorragendem Masse die Willensthätigkeiten, insoferne die Unterscheidung des eigenen von fremden Körpern zum grossen Teile darauf beruht. Hier werden auch die pathologischen Zustände, welche Dilthey ausgiebig verwertet, in der That lehrreich.

Digitized by Google

Anhang.

1. Historisches über die Unterscheidung von Materie und Form des Vorstellens.

Die erkenntnistheoretische Gegenüberstellung von Raum und Zeit einerseits und den sinnlichen Qualitäten andrerseits hängt offenbar mit dem ganzen Entwickelungsgang der Physik zusammen. Philosophisch wurde sie von Descartes durch den Hinweis auf die Evidenz der Mathematik zu begründen versucht. Für die „Formen des Denkens“ sodann lagen die Keime in Descartes' und Leibniz' Lehre von den virtuell angeborenen Ideen. Dass in dieser Hinsicht Leibniz' Nouveaux Essais (veröffentlicht 1765) einen höchst eingreifenden Einfluss auf Kant geübt haben, erscheint mir zweifellos. Aber die alte Unterscheidung von Materie und Form wird von Leibniz noch nicht auf diese Fragen angewandt; er versteht die Ausdrücke in ontologischem Sinne, nur mit der Umdeutung, die er den von Aristoteles und der Scholastik überkommenen Terminis gegeben. Aristoteles selbst allerdings hatte von seinen ontologischen Grundbegriffen auch in der Erkenntnistheorie Gebrauch gemacht, indem er Sinn und Verstand als „formaufnehmende“ Vermögen definirte; doch wird Niemand darin das Vorbild der Kant'schen Lehre erblicken, die vielmehr den stärksten Gegensatz dazu bildet. In anderer Weise wird die Unterscheidung formaler und materialer Principien gelegentlich von Wolffianern in der Erkenntnislehre verwertet, so von Crusius[1]), und (mit Beziehung auf diesen) auch von dem vorkritischen Kant selbst.[2]) Wir gehen vielleicht nicht fehl, wenn wir darin die ersten Keime oder Vorboten der späteren Unterscheidung suchen. Aber auch da muss man sich natürlich hüten, hinter den gleichen Ausdrücken schon den gleichen Sinn zu suchen.

In dem hier in Betracht kommenden Sinne findet sich der Gegensatz von Materie und Form des Vorstellens bei Kant bekanntlich zuerst in seiner Inauguraldissertation 1770, und zwar bezüglich Raum und Zeit. In der Kritik d. r. Vernunft ist der Formbegriff dann auch auf die Kategorien angewandt. Raum und Zeit aber als Formen der sinnlichen Anschauung zu fassen, dazu lagen Antriebe teils in Leibniz' Definition derselben als blosser Ordnungen der Phänomene, teils in den Schwierigkeiten, die

---

1) Weg zur Gewissheit (1747) § 421.

2) Der einzig mögliche Beweisgrund etc. (1763) I. Abth. Zweite Betrachtung No. 1. Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze etc. (1764) Dritte Betrachtung § 3.

Digitized by Google

Kant selbst bereits früher in der Definition dieser Vorstellungen gefunden und die ihn zu wiederholter Umbildung seiner Ansichten geführt hatten.[1])

Doch lassen sich auch deutliche äussere Anregungen in Hinsicht der Unterscheidung von Form und Materie der Vorstellungen namhaft machen. Die Priorität Lambert's ist in neueren Darstellungen mehrfach erwähnt. Zwar in Lambert's bester Schrift, dem „Neuen Organon" (1764)[2]), ist unmittelbar nichts davon erwähnt. Nur die Betonung der apriorischen Erkenntnis zum Unterschied von der blos aposteriorischen (welch' letztere allein Lambert in Locke's „Anatomie unsrer Begriffe" findet), enthält hier eine Vorausdeutung auf Kant, während zugleich die Aufzählung dieser apriorischen Erkenntnisse (noch deutlicher in der späteren „Architektonik") an die Schotten erinnert. Jene Unterscheidung apriorischer und aposteriorischer Urteile ist aber nicht identisch mit der von Form und Materie des Vorstellens, so eng auch beide Unterscheidungen in dem Gedankengang der Kritik d. r. V. zusammenhängen. Direct und ausdrücklich steht die letztere zuerst in dem Briefe Lambert's an Kant vom 3. Februar 1766, wo Lambert die Frage aufwirft und bespricht, ob oder inwiefern die Kenntnis der Form zur Kenntnis der Materie unsres Wissens führe. Lambert weist darauf hin, dass alle unsre Erkenntnisse von dem Formalen, wie sie in der Logik und Metaphysik vorkommen, unbestritten richtig seien und dass nur da Streitigkeiten entständen, wo man die Materie zu Grunde legen wollte. Die Form, sagt er, bestimmt schlechthin keine Materie, aber sie bestimmt die Anordnung derselben, und insofern soll aus der Theorie der Formen kenntlich gemacht werden können, was zum Anfange dient und was nicht.

Dies sind ganz unverkennbar die Anlässe, ich möchte geradezu sagen die Grundzüge, der Kant'schen Formenlehre, wie sie dann zunächst in der Inauguraldissertation entwickelt wurde, und zugleich ihrer Beziehung zu den synthetischen Urteilen a priori, wie sie in der Kritik der reinen Vernunft dargestellt wird.

In seiner „Anlage zur Architektonik", welche 1771, also kurz nach Kant's Inauguraldissertation, erschien, sagt Lambert (Vorrede V, XVI), die Schwierigkeiten im Begriffe der Form und dessen, was zur Form gehöre, hätten ihn längst beschäftigt, obgleich er sie nicht, soviel er gewünscht, aufklären konnte. Freilich erstrecken sich seine Betrachtungen darüber (II 233 f.) wesentlich nur auf Feststellung des Sprachgebrauches in den verschiedenen Fällen, wo man von Form und Materie redet. Aber es ist interessant zu sehen, wie er dabei von der Aristotelischen Lehre, von der alten ontologischen Bedeutung der Ausdrücke, ausgeht und dann auch in der Vernunftlehre die Formen der Erkenntnis (das Bejahen und Verneinen, die Allgemeinheit und

1) Das Verhältnis seiner Lehre von Form und Materie zur Leibniz'schen bespricht Kant in dem Abschnitt „Amphibolie der Reflexionsbegriffe" in der Kritik d. r. Vern.; über den historischen Entwickelungsgang erfahren wir daraus nichts.

2) Auf welches Windelband Geschichte d. neueren Philos. I, 546, II, 29 in dieser Hinsicht Bezug nimmt.

Digitized by Google

Besonderheit, das Wenn, Entweder — Oder, Sowol — Als auch u. s. f.) von der Materie (dem Subjects- und Prädicatsbegriff) unterscheidet. In den Beispielen, die er hier zur Form rechnet, sind die Kant'schen Kategorien (der Qualität, Quantität, Relation) unverkennbar. Er fügt auch hier hinzu, dass ihm eine Theorie der formalen Ursachen der menschlichen Erkenntnis immer von äusserster Wichtigkeit geschienen habe.

Eine andere äussere Anregung kam von Tetens, dessen „Philosophische Versuche über die menschliche Natur" (1776) ja nach dem bekannten Ausspruche Hamann's in jener Zeit „stets aufgeschlagen auf Kant's Tische lagen". Die Empfindungen, sagt Tetens (I 336 f.), geben den Stoff zu allen Ideen, die Form der Ideen hängt von der Denkkraft ab. Er spricht häufig von den Formen als „Erzeugnissen der Denkkraft" (s. u.). Er sucht durch diese Lehre auch sogleich den Leibniz'schen Satz aus den Nouveaux Essais zu deuten: „Nil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu nisi intellectus ipse." (I 336 f.) Ferner unterscheidet Tetens in der Lehre von den notwendigen Urteilen formal und material notwendige (I 512 s. u.) und ist hier sehr nahe an Kant herangerückt.

Mit der Betonung dieser äusseren Einflüsse soll Kant's Originalität nicht herabgesetzt werden. Seine philosophische Grösse wird ohnedies nicht geringer, wenn ein entschiedener Irrtum nicht sein ausschliessliches Eigentum ist.

2. Die Verhältnislehre und die Notwendigkeitslehre des Nicolas Tetens.

„Für die empirische Psychologie", sagte E. Erdmann in seiner ausführlichen Geschichte der neueren Philosophie 1842, „möchte Tetens mehr geleistet haben als irgend einer vor oder nach ihm." Beneke, einer der wenigen, die während der idealistischen Periode Tetens' Bestrebungen fortsetzten (der allerdings auch zugleich seine Neigung zum Psychologismus beibehielt), hatte sogar geurteilt, man sei vor Kant in der Psychologie weiter gewesen als nachher.[1]) Gleichwol ist die historische wie die sachliche Bedeutung seiner Lehre bis vor Kurzem nur wenig im Einzelnen gewürdigt worden. Selbst in der so reichen psychologischen Fachlitteratur der Gegenwart wird der „deutsche Locke"[2]) fast nur als Urheber der durch Kant allgemeiner gewordenen Dreiteilung von Verstand, Gefühl und Willen angeführt, obschon gerade diese nicht von ihm, sondern von Mendelssohn herrührt.[3]) Vom kriticistischen Standpuncte widmete A. Riehl

---

1) Psychologische Skizzen 1825 S. 611, vgl. über Tetens S. 601—2

2) Mit diesem Beinamen ehrte man ihn nach Rosenkranz, Geschichte der Kant'schen Philosophie, Kant's Werke XII, 65.

3) So berichtet Wundt in seiner Uebersicht der deutschen philosophischen Litteratur dem englischen Publikum im Mind II p. 515, J. B. Meyer habe in seiner „Psychologie Kant's" entdeckt, dass Kant seine Dreiteilung von Tetens habe. III p. 156 berichtigt er dies dahin, dass bereits E. Erdmann diese Entdeckung in seinem „Grundriss d. Gesch. d. Phil." gemacht habe. Aber die Entdeckung E. Erdmann's (bereits in seinem 20 Jahre früheren ausführlichen Werke) ist falsch, und eben dies ist es, was J. B. Meyer überzeugend nachwies, während er zugleich auf Mendelssohn hinwies.

Digitized by Google

1876 in seinem „Kriticismus" (I 187 f.) Tetens eine eingehendere Betrachtung. 1878 besprach Harms in den Abhandlungen der Berliner Akademie Tetens' ganze Lehre, ohne bei einzelnen Puncten besonders zu verweilen. Eine durch mich veranlasste Dissertation über Tetens' Erkenntnistheorie von Schlegtendal (Halle 1885) behandelt seine schwierige Lehre von der Wahrnehmung und von der Erkenntnis der objectiven Existenz. Eine andere von Ziegler (Leipzig 1888) bezweckt hauptsächlich wieder Beurteilung von kriticistischem Standpunct. Wir wollen im Folgenden das Wesentliche von dem, was Tetens über zwei in unsrer Abhandlung besprochene Puncte lehrt, kurz zusammenstellen. Die Verhältnislehre findet sich nach mehreren Seiten ausführlicher bei Schlegtendal, die Notwendigkeitslehre meines Wissens noch nirgends hinreichend dargestellt.

a. Verhältnisse, lehrt Tetens, kann man nicht im engeren Sinn fühlen (empfinden), sondern nur denken, erkennen, bemerken, appercipiren. In einem weiteren Sinne des Wortes mag man dies auch als ein Fühlen bezeichnen. Dasselbe bezieht sich auf einen Uebergang, eine Veränderung, die wir in uns finden, wenn wir z. B. über Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit urteilen. Dieses Gefühl des Uebergangs geht dem Urteil vorher. So unter anderem auch bei der Causalität.

In unseren Vorstellungen sind Unterschiede und Verhältnisse wol in gewissem Masse schon vor der Wahrnehmung derselben vorhanden; aber sie treten erst durch die Wahrnehmung ganz hervor, werden „völlig leserlich"; weshalb es im strengen Sinne keine unbewussten Vorstellungen gibt, keine Vorstellungen, in denen schon dieselben Unterschiede und Verhältnisse gedacht würden, die wir im Bewusstsein erkennen.

Das Wahrnehmen, wodurch die Verhältnisgedanken erst (actuell) entstehen, ist eine Art von Urteilen, aber nicht ein Urteilen im engeren Sinn, welch' letzteres vielmehr bereits Ideen, d. h. bewusste, unterschiedene Vorstellungen voraussetzt.

Die Relationen der Einerleiheit, Verschiedenheit u. dgl. sind ein Ens rationis, nur subjectivisch im Verstande vorhanden. Der Gedanke vom Verhältnis ist „ein Machwerk von derjenigen Kraft, mit welcher wir die in uns gegenwärtigen Vorstellungen von den Dingen als Sachen vergleichen und dann ihnen sozusagen ein Siegel unsrer vergleichenden Thätigkeit aufdrücken" (I 276; vgl. 288 „Gedanken von Verhältnissen, welche die Denkkraft zu den Vorstellungen hinzusetzet").

Bezüglich der räumlich-zeitlichen Verhältnisse (I 277, 359) muss man von den Verhältnissen selbst ein Absolutes unterscheiden, welches ihnen zu Grunde liegt, das Fundamentum relationis, und dieses kann auch etwas Objectives sein. Aber die Beziehungen selbst sind auch hier nur Gedanken der Denkkraft. Tetens lässt sich darauf nicht näher ein, bemerkt aber, dass „die ganze Speculation über die erwähnten Gemeinbegriffe des Verstandes am Ende auf psychologische Untersuchungen über ihre Entstehungsart und ihre subjective Natur im Verstande beruhe" (was man, wie fast alle seine Ausführungen, nicht unbedingt billigen kann). Später bespricht er im Vorbeigehen Kant's in der Inauguraldissertation aufgestellte Raum- und Zeitlehre,

Digitized by Google

und hier scheint er jenes „Absolute“ als die Summe der sinnlichen Qualitäten zu verstehen, die in der jeweiligen Raumanschauung vereinigt werden.[1])

Den Ursprung des Causalbegriffes bespricht Tetens wieder an einer anderen Stelle (I 312 f.) und findet ihn in der Wahrnehmung unseres eigenen Bestrebens, besonders aber der Unterbrechungen unsres Bestrebens durch einen Widerstand. Bei der Annahme objectiver Ursachen setzen wir aber auch voraus, dass die Wirkung in der Ursache gründe, und dies kann nichts anderes heissen, als dass ein Verstand, welcher die Ursache deutlich und vollständig sich vorstellen könnte, die Vorstellung von der Wirkung in sich hervorbringe oder wenigstens mit der der Ursache verbinden müsse. „Wir haben keine andere Idee von der objectiven Ursache als diese innere subjective Verursachung im Verstande.“ (Weitere Untersuchungen über die Notwendigkeit in den Causalurteilen 494 f. Vgl. unten.)

Endlich hat Tetens auch bereits eine Classification der allgemeinen einfachen Verhältnisse versucht (I 330 f.), mit Anschluss an eine von Leibniz aufgestellte, die er corrigirt und erweitert. Er bemerkt hiebei, „dass diese Aufsuchung aller von uns gedenkbaren Verhältnisse und Beziehungen der Dinge den Umfang und die Grenzen des menschlichen Verstandes aus einem neuen Gesichtspunct darstellet. Sollten wir behaupten können, dass nicht noch mehrere allgemeine objectivische Verhältnisse von anderen Geistern denkbar sind, wovon wir so wenig einen Begriff haben als von einem sechsten Sinn und von der vierten Dimension?“ —

Diese knappe Uebersicht sollte nur den Charakter und die Tendenz von Tetens' Untersuchungen über die Frage der Verhältnisbegriffe andeuten. Man erkennt den tiefbohrenden und zugleich weitblickenden Forscher. Freilich will er manchmal tiefer bohren nicht blos als die Geduld und Fassungskraft von Lesern reicht, die nicht von dem gleichen Eifer für psychologische Zergliederung beseelt sind, sondern auch tiefer als die Sache selbst es in Wirklichkeit gestattet, was notwendig Dunkelheiten erzeugt. So, wo er die der Wahrnehmung vorhergehenden und zu Grunde liegenden Processe schildert. Er spricht da auch weitläufiger von einer „Zurückbeugung“ (Reflexion) der Vorstellungskraft als Bedingung des Wahrnehmens u. dgl. Es dürfte schwer sein, alle diese Vorgänge und Unterschiede so, wie er sie zu beschreiben weiss, in sich zu beobachten.[2]) Der vielgetadelte unsystematische Vortrag, die vielfachen Wieder-

1) I 359. Auf die Inaugural-Dissertation wird jedenfalls auch 277 (Erwähnung Kant's) angespielt.

2) Es wäre wol möglich, der Lehre von der Rückbeugung (die auch Tiedemann in seinem Handb. d. Psych. 1804 S. 96 f. acceptirt hat), einen thatsächlichen Sinn abzugewinnen, insofern Wahrnehmen nur möglich ist, wenn die Empfindung eine gewisse Zeit dauert und währenddessen die jeweilig früheren Stadien des Eindrucks, sich zeitlich gleichsam zurückschiebend, im Bewusstsein verbleiben; anders ausgedrückt: insofern das Bewusstsein auf sie zurückgewandt bleibt. Dies gilt denn auch für die Wahrnehmung von Verhältnissen. Doch ist es nicht dieser Umstand allein, den Tetens im Auge hat. In besonderen Fällen kann man noch in einem anderen Sinn von Rückbeugung oder Reflexion sprechen, nämlich bei der Wahrnehmung gewisser Verhältnisse, die den Inhalten nur mit Rücksicht auf einen psychischen Act zukommen, wie das der Vielheit (s. o. S. 488).

Digitized by Google

holungen, Modificationen der Darstellung — dies Alles erschwert das Verständnis seiner Lehre nicht so sehr als der eben genannte Zug, der einen wirklichen Fehler der Forschungsmethode bedeutet. Gegenüber den Erkenntniskritikern, welche Tetens als Psychologen mit den höchsten und unbedingten Lobsprüchen beehren, um ihn als Erkenntnistheoretiker um so schärfer zu verurteilen, müssen wir gerade vom psychologischen Standpunct eine gewisse Einschränkung des Lobes beantragen. Er hat öfters des Guten zu viel gethan, die Analyse zu weit treiben wollen. Dagegen kann ich die erkenntnistheoretische Tendenz, soweit sie in seiner Verhältnislehre vorliegt, nicht anders als gesund finden. Eine Neigung zum Psychologismus zeigt sich erst in der Notwendigkeitslehre.

b) Tetens unterscheidet subjective und objective Notwendigkeit. Er untersucht zunächst, ob in allen Fällen bei gegebenen Vorstellungen ein Urteilsact und nur Ein bestimmter Urteilsact erfolgen muss. Sowol die „dunklen" Urteile, welche durch undeutliche, ununterschiedene Vorstellungen reflexartig hervorgerufen werden, als die ursprünglichen klaren Urteile (wie der Glaube an die Aussenwelt), die schon unterschiedene Vorstellungen (Ideen) voraussetzen, erfolgen mit Notwendigkeit. Erst später entsteht Zweifel, Verneinung. Auch beim Process des Folgerns, wodurch aus gegebenen Urteilen neue abgeleitet werden, kann das Fortschreiten des Verstandes durch mancherlei entgegenwirkende Kräfte unterbrochen werden.

Wichtiger ist die Frage, ob das Urteil bei gegebenen Vorstellungen nur in Einer Weise erfolgen kann. In dieser Hinsicht sind notwendige Urteile, bei denen ausser den zu beurteilenden Vorstellungen nichts weiter die Denkkraft bestimmt, zu unterscheiden von zufälligen, die auch noch von anderen Umständen (z. B. von Gewohnheiten oder Instincten) abhängen. Bei den ersteren besteht eine durchaus feste und eindeutige Beziehung zwischen dem Vorstellungsinhalt und dem daraus resultirenden Urteil, bei den letzteren nicht. Man kann sich nicht gewöhnen, 2×2 für gleich mit 5 zu halten.

Nicht alle notwendigen Urteile sind Identitätssätze. Vor allem ist die Wahrnehmung unserer eigenen psychischen Zustände, die wir für durchaus wahr halten müssen, ein notwendiges Urteil, ohne unter den Satz der Identität zu fallen. Sodann ist die Anerkennung der Abhängigkeit eines Schlusssatzes von den Prämissen in einem richtigen Schlusse ein notwendiges und doch kein Identitäts-Urteil. Auch das allgemeinste Causalgesetz und die allgemeinsten Urteile über Inhärenz gehören hieher. (Auf die nähere Ausführung des Tetens bezüglich des Causalgesetzes gehen wir hier nicht ein.)

Ein Hin- und Hergehen zwischen den Gliedern des Verhältnisses als Bedingung der Verhältnisvorstellung statuiren auch neuere Psychologen (Lotze Metaphysik S. 531; Sigwart Logik I[2] S. 37). Ich möchte auch dies nicht für ein unbedingtes Erfordernis halten. Es gibt, scheint mir, Verhältniswahrnehmungen, die durch den gegebenen absoluten Inhalt ausgelöst werden, ohne dass irgend eine angebbare psychische Thätigkeit dazwischentritt.

Digitized by Google

Tetens unterscheidet aber unter diesen (subjectiv) notwendigen Sätzen wieder zwei Classen: die formal notwendigen, die in der Natur der Denkkraft an sich begründet sind, und die material notwendigen, die in der Materie des Urteils begründet sind. Zur letzteren Classe gehören die geometrischen Lehrsätze, das Causal- und das Substanzgesetz, zur ersteren der Satz des Widerspruches und der Identität, die Erkenntnis von Unterschieden in concreten Fällen, ebenso die (unmittelbaren) concreten Erkenntnisse von Causalbeziehungen, endlich die innere Wahrnehmung oder die Erkenntnis der eigenen augenblicklichen Zustände als solcher.

In den Denkarten des gemeinen Verstandes, zum Unterschied von der wissenschaftlichen Forschung, findet sich zufällige Notwendigkeit (Gewohnheit u. dgl.) mit wahrer Naturnotwendigkeit vermischt. Dass Hume das letztere Element und dessen wesentlichen Unterschied vom ersten nicht beachtete, ist der Haupteinwurf, welchen Tetens gegen ihn zu machen hat. Er bemerkt aber sehr wol, dass damit die Schwierigkeiten noch nicht ganz gehoben sind. Was positiv dann noch zu thun bleibe, das sei die Aufzeigung des Gewissheitsgrades wissenschaftlicher Inductionen. Es gebe Wahrscheinlichkeiten, welche der völligen Gewissheit nahekommen, ja sogar unendlich grosse Wahrscheinlichkeiten.

Nunmehr geht Tetens zum Begriff der objectiven Notwendigkeit über und definirt zuerst den Begriff der objectiven Wahrheit oder Gültigkeit überhaupt. Objectiv kann nichts anderes heissen als allgemein und unveränderlich subjectiv. In diesem Sinne schreiben wir Verhältnissen und Beziehungen objective Wahrheit zu, während wir die absoluten Inhalte (Farben, Töne) nur als Zeichen betrachten. Wenn die Wahrheit als Uebereinstimmung unserer Gedanken mit den Sachen definirt wird, so kann dies nur heissen, dass Idee sich zur Idee verhält, wie Sache zur Sache und dass die erkannten Verhältnisse unter den Ideen für jeden Verstand, der die Ideen denkt, gültig seien.

Man sage nicht, die Verhältnisse, die wir erfassen, seien vielleicht auch andere als die wirklichen, selbst Aehnlichkeit und Verschiedenheit seien blos Denkarten unsres Verstandes. Wir haben gar keinen Begriff von einem Verstande, der nicht mit den Verhältnissen von Einerleiheit und Verschiedenheit dächte. So verschieden wir sonst die Denkkraft annehmen können: ohne diese Merkmale würde das Wort Denkkraft oder Verstand überhaupt keinen Sinn haben. Und da „objectiv" nichts anderes bedeutet als „für jeden Verstand gültig", so sind jene Verhältnisse objectiv. „Die Dinge an sich" (man bemerke auch den Ausdruck) „sind einerlei oder verschieden, das heisst auch nichts mehr als sie sind es für jedwede Wesensart, welche die Verhältnisse der Einerleiheit und der Verschiedenheit gedenken kann."

In diesem Sinne sind denn auch die oben erwähnten Notwendigkeiten objective Notwendigkeiten. Das Dasein eines Verstandes, für den ein viereckiger Kreis möglich wäre, muss ich ebenso notwendig verneinen wie die Existenz eines solchen Kreises selbst.

Auch unter den objectiven Wahrheiten macht Tetens einen Unterschied zwischen notwendigen und zufälligen: aber dieser geht nicht etwa dem oben erwähnten zwischen

Digitized by Google

notwendigen und zufälligen Urteilen überhaupt parallel. Tetens versteht vielmehr darunter den Unterschied von Gesetzen und blossen Thatsachen. Zu den letzteren gehören alle blossen Collocationen, aber auch die eigene Existenz. Sie ist objectiv zufällig, wenngleich subjectiv notwendig (wir würden sagen: eine evidente Thatsache).

Trotz vieler tiefen und scharfen Blicke, welche uns Tetens hier wieder nicht blos als Psychologen, sondern auch als Erkenntnistheoretiker zeigen, ist eine Neigung zum Psychologismus in diesen Ausführungen nicht zu verkennen. Ich lege weniger Gewicht darauf, dass er die psychologischen und die erkenntnistheoretischen Aufgaben im Princip nicht ausdrücklich genug auseinanderhält: aber er hat entschieden einen erkenntnistheoretischen Misgriff dadurch begangen, dass er die „Notwendigkeit“ in unsren Erkenntnissen identificirt mit der psychologischen Nötigung, in bestimmten Fällen so und nicht anders zu urteilen. Diese Nötigung ist vorhanden, aber sie ist nur der Ausfluss jener inneren sachlichen Notwendigkeit, dass es so und nicht anders sei, die nicht wieder durch psychologische Gesetze begründet werden kann, wenn man sich nicht in einen Cirkel verwickeln will. Freilich folgen ihm hierin Manche der Heutigen, die gleichwol gegen den Psychologismus polemisiren. Es ist auch zum mindesten unvorsichtig, wenn Tetens sagt, der Satz des Widerspruches sei ein „Naturgesetz, dem der Verstand als Verstand so unterworfen ist, wie das Licht dem Gesetz des Zurückfallens und des Brechens“ (I 513). Ein Naturgesetz wird aus übereinstimmenden Einzelerfahrungen erschlossen, der Satz des Widerspruchs bedarf solcher Bewährung nicht. Wahrscheinlich wollte Tetens mit diesem Vergleich auch nur die unbedingte Nötigung erläutern, mit der wir ihn für wahr halten. Aber auch damit hätte er eben das Unterscheidende der Erkenntnis-Notwendigkeit nicht getroffen.

In diesen Ausstellungen mit den Kriticisten einverstanden, kann ich A. Riehl doch nicht zugeben, dass Tetens' Erkenntnistheorie auf „die ultima ratio des Empirismus, den Suffrage universel“ hinauskomme, insofern er objective Wahrheit als allgemein-subjective Wahrheit definire (a. a. O. I 199). Tetens gründet nicht das Zutrauen zum Satz des Widerspruches und ähnlichen Sätzen darauf, dass sie allgemein geglaubt werden, sondern er gründet umgekehrt die Behauptung, dass diese Wahrheiten für jeden Verstand wahr sind, auf die Notwendigkeit, mit der sie gegeben sind. Er macht sie so wenig abhängig von der Erfahrung, dass er vielmehr die Möglichkeit eines Verstandes verneint, für welchen A nicht gleich A wäre, während ihm sehr wol ein Bewusstsein möglich erscheint, für welches eine ganz andere Anschauungswelt als für uns existirte.

Tetens ist sogar darin mit Kant einig oder sein Vorläufer, dass er zu diesen apriorischen Erkenntnissen auch synthetische Sätze rechnet. Freilich indem er das Zutrauen zu denselben näher zu motiviren sucht, gerät er unversehens in die Schilderung eines psychologischen Apparates, aus dem sie gleichsam hervorspringen, wird ihm die logische Evidenz zu einem mechanischen Zwang.

So ist es begreiflich, wie Kant sich zu einer ablehnenden Stellung gegen die Psychologie veranlasst fand. Aber er ist damit in den entgegengesetzten Fehler verfallen.

Digitized by Google

Der

Mondschein der Sâṃkhya-Wahrheit,

Vâcaspatimiçra's Sâṃkhya-tattva-kaumudî

in deutscher Uebersetzung,
nebst einer Einleitung über das Alter und die Herkunft
der Sâṃkhya-Philosophie

von

Richard Garbe.

Digitized by Google

Der Ausgangspunkt einer Untersuchung über die Herkunft und das Alter der Sâṃkhya-Philosophie ist die Frage nach dem Verhältniss derselben zu dem Buddhismus. Der Tradition zufolge ist das Sâṃkhyasystem älter als Buddha und soll diesem geradezu als Quelle bei der Begründung seiner Lehre gedient haben. Gegen die Richtigkeit dieser Tradition haben sich neuerdings zwei gewichtige Stimmen erhoben, indem Max Müller (Chips I. 227 ff.) und Oldenberg (Buddha[2] 100 Anm.) erklärten, keine entscheidenden Aehnlichkeiten zwischen den beiden Systemen entdecken zu können. Wenn ich auch diesen beiden Gelehrten nicht Recht geben kann, so haben sie doch das unleugbare Verdienst, die bisherige Begründung der traditionellen Auffassung als unzulänglich bezeichnet und damit die Discussion der Frage angeregt zu haben. Alle älteren Forscher, Colebrooke (Misc. Ess.[2] I. 240), Hodgson (Journal As. Soc. of Beng. III. 428), Burnouf (Introd. à l'hist. du Bouddhisme indien 211, 455, 511, 521, 522), Wilson (Works, ed. Rost, II. 346), Lassen (Ind. Alt. I[2] 995—998), Barthélemy St.-Hilaire (Premier Mémoire sur le Sânkhya 493 ff.) u. a. geben für den Zusammenhang der Sâṃkhya-Philosophie und des Buddhismus entweder Gründe allgemeinster Natur an oder solche Gründe, welche heute, wo wir für den Buddhismus ursprünglichere Quellen besitzen und auch die Sâṃkhyalehren besser kennen, nicht mehr zu Recht bestehen. Auch Weber wird trotz der Gründe, die ihn „veranlasst die Sâṃkhyalehre für das älteste der vorhandenen Systeme zu halten“ (Ind. Lit.[2] 252 ff.) und „den Buddhismus selbst ursprünglich nur als eine Form der Sâṃkhyalehre anzusehen“ (Ind. Lit.[2] 183) die

Digitized by Google

Beibringung weiterer Gründe für das vorbuddhistische Alter des Sâṃkhyasystems und für Buddha's Abhängigkeit von dem letzteren als wünschenswerth erachten. Von neueren Autoren über den Gegenstand weiss John Davies (Hindû Philosophy 8) für den Zusammenhang beider Systeme nichts anderes ins Feld zu führen als: „In each, knowledge and meditation took the place of religious rites.“ Barth (Religions of India[2] 116) verhält sich zweifelnd: „Evidently (?) the two systems have grown up side by side, and have borrowed mutually from one another. We question, however, whether the true origin of Buddhism is to be sought in this quarter.“ L. v. Schröder (Pythagoras u. d. Inder 69 ff., Indien's Lit. u. Cultur 257 ff., 684 ff.) sucht die Abhängigkeit Buddha's von den Anschauungen Kapila's zu beweisen, indem er drei Uebereinstimmungen zwischen den Lehren beider anführt: die Eliminirung des Gottesbegriffs, die Annahme einer Vielheit individueller Seelen und die Auffassung des höchsten Zieles als völliger Erlösung der Seele von den Banden der Körperwelt. Den ersten, übrigens oft ins Feld geführten, Grund will ich gelten lassen, aber nicht als einen zwingenden, weil gegen ihn das von Max Müller (Chips I. 229) vorgebrachte spricht und weil auch sonst in Indien die Neigung sich ohne den Gottesbegriff zu behelfen verbreitet ist. Der zweite Grund, die übereinstimmende Annahme einer Vielheit individueller Seelen, beweist gar nichts; denn diese Annahme war für alle Inder, welche sich nicht zu dem Monismus des Vedânta bekannten, als die natürliche gegeben; und ausserdem ist diese Uebereinstimmung nicht einmal eine völlige, da Buddha eine beharrende seelische Substanz leugnete (Oldenberg[2] 274 ff.), also die Seele nicht als das anerkannte, als was sie den Sâṃkhyas galt. Der dritte Grund ist in seiner allgemeinen Fassung ebenso wenig stichhaltig; denn es giebt ausser dem Materialismus der Cârvâkas kein einziges indisches System, welches nicht die Erlösung der Seele von den Banden der Körperwelt als das höchste Ziel menschlichen Strebens betrachtet. Kurz, wer nicht die innere Wahrscheinlichkeit der buddhistischen (aber meines Wissens nur nordbuddhistischen) Legenden, welche Kapila und Pañcaçikha als Vorläufer von Buddha nennen, sehr hoch anschlägt und sich durch sie von der Priorität des Sâṃkhyasystems überzeugt fühlt, für den ist gegenwärtig die Frage nach dem zwischen Buddhismus und Sâṃkhya-Philosophie bestehenden Verhältniss eine offene.

Digitized by Google

Wenn man an diese Frage herantritt und sich nicht im Nebel verlieren will, so muss man von dem mehrfach geäusserten Gedanken absehen, dass das ursprüngliche System Kapila's ein wesentlich anderes und einfacheres gewesen sein könne als das in den späteren, auf uns gekommenen Quellen vorliegende. Irgend welche nennenswerthe Veränderung hat das System in der Zeit von der endgiltigen Redaktion des Mahâbhârata bis zur Abfassung unserer schulmässigen Quellen nicht erfahren; und auch in früherer Zeit ist an den Hauptsachen schwerlich etwas geändert; dagegen spricht der ganze Charakter dieses einheitlichen und in sich geschlossenen Systems, welches offenbar das Werk eines Mannes ist. Um festen Boden unter den Füssen zu behalten, gilt es also einfach die vorhandenen Sâṃkhyaquellen mit den ursprünglichen Quellen des Buddhismus oder mit Oldenberg's Bearbeitung derselben zu vergleichen. Dabei wird man gut thun, weniger nach Uebereinstimmungen in Fragen allgemeiner Natur, als nach einer Reihe von Uebereinstimmungen im Detail zu suchen; denn wenn das Sâṃkhyasystem älter ist als Buddha und wenn dieser sich an jenes angelehnt hat, so hat er jedenfalls fundamentale Anschauungen desselben aufgegeben, und unter solchen Umständen können wir von vorn herein nur erwarten, dass sich ein thatsächlicher Zusammenhang in Einzelheiten verrathen werde. Ferner werden Aehnlichkeiten nicht nur dann beweiskräftig sein, wenn sie sich auf den Abhidharma, die Metaphysik der Buddhisten, beziehen, wie Max Müller (Chips 227) meint, sondern meiner Ansicht nach in noch höherem Grade, wenn sie unwillkürlich beibehaltene Aeusserlichkeiten in der Darstellung oder Ausdrucksweise zum Gegenstand haben. Im übrigen wird jeder die Worte unterschreiben, die Max Müller a. a. O. ausspricht: „Such similarities would be invaluable. They would probably enable us to decide whether Buddha borrowed from Kapila or Kapila from Buddha, and thus determine the real chronology of the philosophical literature of India, as either prior or subsequent to the Buddhist era.“ Ich kann diesen Worten nur den Wunsch hinzufügen, dass die nachfolgende Reihe der von mir beobachteten Uebereinstimmungen[1]) die Forderung Max

1) Dazu treten die von Oldenberg in der neuen Auflage seines Werkes über Buddha S. 226 Anm. 2 und 264 Anm. 2 angeführten Uebereinstimmungen. Wenn auch Oldenberg S. 100 Anm. 1 dieselben Worte beibehält, welche er in der ersten Auflage S. 93 Anm. ausgesprochen: „Die

Digitized by Google

Müller's nach 'definite similarities' erfüllen möge. Ich stelle im Anschluss an meine obige Bemerkung eine rein äusserliche Uebereinstimmung voran, welche mir besondere Beachtung zu verdienen scheint:

1. Die Neigung Buddha's zur Classificirung der Begriffe findet ihren Ausdruck in pedantischen Zählungen, welche stehend in seinen Predigten wiederkehren: das fünffache Haften am Irdischen, der heilige achttheilige Pfad, die zwölftheilige Erkenntniss (Oldenberg[2] 138—140), die achtfache Fastenfeier (Old.[2] 411 Anm. 1), das vierfache Vorwärtsstreben und anderes der Art (Old.[2] 309: „Tugenden und Untugenden haben ihre Zahl; . . . es giebt fünf Kräfte und fünf Organe des sittlichen Lebens. Die fünf Hindernisse und die sieben Elemente der Erleuchtung kennen auch Ketzer und Ungläubige, aber nur die Jünger Buddha's wissen, wie jene Fünfheit zur Zehnzahl, diese Siebenheit zur Vierzehnzahl sich entfaltet"). — Genau dieselbe Eigenthümlichkeit tritt uns in dem Sâṃkhyasystem entgegen, das seinen Namen von der Aufzählung der Principien hat[1]) und vielleicht auch von der absonderlichen Vorliebe dafür, abstrakte Begriffe in trockene Zahlenverhältnisse zu zerlegen. Wir finden in den Sâṃkhyaschriften oftmals den dreifachen (d. h. von den Göttern, von den Wesen ausser uns und von uns selbst ausgehenden) Schmerz genannt; ferner, die fünffachen Affektionen (S. Sûtra II. 33), die fünfzigtheilige intellektuelle Schöpfung (S. Kârikâ 46), das achtundzwanzigfache Unver-

angebliche Herkunft des Buddhismus aus der Sânkhya-Philosophie spielt in manchen Darstellungen des einen wie der andern eine Hauptrolle. Ich weiss darüber nichts besseres zu sagen, als was Max Müller gesagt hat etc.", so scheint mir doch seit dem Erscheinen meiner Uebersetzung des Sâṃkhya-pravacana-bhâshya seine Beurtheilung dieser Verhältnisse eine gewisse Verschiebung erfahren zu haben. In der Erweiterung der eben erwähnten Anmerkung spricht er, wenn auch zunächst ablehnend, von 'in der That vorhandenen Anklängen der Sânkhyalehren an die buddhistische Doctrin' und an den verschiedenen neu hinzugefügten Stellen, welche im Sachregister angeführt sind, macht er auf innere Beziehungen zwischen den beiden Systemen aufmerksam; vgl. besonders S. 266 Anm. 1.

Da diese neueren Ausführungen Oldenberg's sich in einigen Punkten mit der vorliegenden Einleitung berühren, so bemerke ich, dass die letztere bereits geschrieben war, ehe mir die zweite Auflage von Oldenberg's Buddha zu Händen kam. Nach der Durchsicht derselben habe ich an dem Wortlaut dieser Einleitung nichts geändert, sondern nur diese Anmerkung hinzugefügt und die Citate aus Oldenberg's Buch mit den Seitenzahlen der neuen Auflage versehen. Man möge deshalb an der Aehnlichkeit dessen, was ich unten über *saṃskâra-saṅkhâra* sage, mit Oldenberg's Bemerkung S. 266 Anm. 1 keinen Anstoss nehmen.

1) Vgl. besonders die Mahâbhârata-Stellen bei Hall, Sânkhyasâra, Preface 6.

Digitized by Google

mögen (S. Kârikâ 49, S. Sûtra III. 38, 42), die neunfache Befriedigung (S. Kârikâ 50, S. Sûtra III. 39, 43), die achtfache Vollkommenheit (S. Kârikâ 51, S. Sûtra III. 40, 44) und gar den zweinndsechzigfachen Irrthum (S. Sûtra III. 41), der da zerfällt in das achtfache Dunkel, die achtfache Bethörung, die zehnfache grosse Bethörung, die achtzehnfache Finsterniss und die achtzehnfache dichte Finsterniss (S. Kârikâ 48). Ich glaube, man wird diese merkwürdige Uebereinstimmung nicht durch die allgemeine Neigung der Inder zur Schematisirung hinwegdeuten können, sondern hier die Continuität einer in ganz bestimmter Art gefärbten scholastischen Lehrweise erkennen müssen. Wenn wir aber fragen, wer diese trockene Lehrmethode dem andern übermacht hat, Buddha dem Kapila, oder Kapila dem Buddha, so weist uns die Sache selbst in augenscheinlicher Weise auf Kapila, den Begründer der Aufzählungs-Philosophie.

2. Zwar ist es das Ziel aller philosophischen Systeme Indiens, den Menschen auf die eine oder andere Weise von den Leiden des weltlichen Daseins zu erlösen; doch ist die Vorstellung, dass dieses Leben ein Leben der Schmerzen sei, in keinem anderen System annähernd so entwickelt, als in der Sâṃkhya-Philosophie. Schlagen wir die Lehrbücher der orthodoxen Schulen auf, so bieten sie alle in dem ersten Sûtra in üblicher Weise eine Art Inhaltsangabe ohne jeden pessimistischen Beigeschmack; nur die beiden Hauptwerke der Sâṃkhyaschule, die Kârikâ und die Sûtras, machen eine Ausnahme, denn sie beginnen beide mit dem Worte *duḥkha*. „Wegen der Bedrückung durch den dreifachen Schmerz besteht das Streben nach der Erkenntniss des diesen beseitigenden Mittels" hebt die Kârikâ an, und „Das absolute Aufhören des dreifachen Schmerzes ist das höchste Ziel der Seele" lautet Sûtra I. 1. Dieser pessimistische Grundton, auf den die Sâṃkhyalehre gestimmt ist, erschallt am vollsten und lautesten in den S. Sûtras VI. 7, 8: „Nirgends ist irgend jemand glücklich."[1]) (Der Opponent bestreitet dies mit dem Hinweis auf die Erfahrung, welche lehre, dass es Glück giebt, aber erhält die

1) Nach der Lesart Aniruddha's. Vijñânabhikshu, der Vedantist, mildert den krassen Ausdruck in charakteristischer Weise ab, indem er die Negativpartikel beseitigt: „Nur hie und da ist einer glücklich."

Digitized by Google

Antwort): „Weil auch dieses mit Schmerz durchsetzt ist, rechnen die unterscheidenden es zu den Schmerzen.“ Wir sind ferner berechtigt den Pessimismus der Sâṃkhyas aus den Werken des Yogasystems zu belegen, da dieses — als einfache Weiterbildung und Ausgestaltung der Sâṃkhyaphilosophie — sich in allen Punkten, welche nicht die Yogapraxis als solche oder die Persönlichkeit Gottes betreffen, mit den Anschauungen seines Originals deckt. Mit gutem Grunde tragen die Yogasûtras denselben Namen wie die Sâṃkhyasûtras, nämlich *sâṃkhya-pravacana*. Es ist mithin echte Sâṃkhyadoktrin, was in Yogasûtra II. 15 steht: „Alles gilt den unterscheidenden als Schmerz“, oder was in dem alten trefflichen Commentare Vyâsa's zu Yogasûtra III. 18 dem erleuchteten Jaigishavya[1]) in den Mund gelegt wird: „Was ich auch, immer und immer wieder unter den Göttern und Menschen geboren, empfunden habe, alles dieses war nichts als Schmerz.“ Hier handelt es sich nicht mehr um eine Aehnlichkeit, sondern um völlige Gleichheit der buddhistischen Weltanschauung und der des Sâṃkhyasystems; und wenn auch diese Uebereinstimmung uns keine Handhabe bietet festzustellen, welchem von beiden Systemen die Priorität zukommt, so ist sie doch ein wichtiges Glied in der Kette, welche Buddha mit Kapila verbindet.[2])

3. „Buddha discreditirte das Opferwesen; mit bitterer Ironie geisselte er die vedische Schriftgelehrsamkeit als eine leere Thorheit, wenn nicht als frechen Schwindel,“ Oldenberg² 184. Was aber dem Manne, dessen erstes Gebot war 'kein lebendes Wesen zu tödten' das vedische Ceremonialgesetz besonders verwerflich machte, waren die blutigen Opfer, die dasselbe erforderte. Auch das Sâṃkhyasystem wendet sich bekanntlich gegen das brahmanische Ceremonialwesen in Kârikâ 2 (und in Sûtra I. 6 nach Vijñânabhikshu's Erklärung) und nennt unter den Gründen, welche

1) Dessen Unterredung mit Âvaṭya in der grossen Anmerkung zu Kârikâ 5 unten vollständig übersetzt ist.

2) Ich habe mich hier in strikten Gegensatz zu Barth gestellt, der (Religions of India² 116) sagt: „It (d. h. das Sâṃkhyasystem) is especially very little given to sentiment, and it cannot be from it that the pessimism was derived which is stamped so deeply on all the conceptions of Buddha.“ Allerdings kommt die Empfindungswelt in keinem der orthodoxen Systeme zu ihrem Rechte; wenn aber eines unter ihnen verhältnissmässig 'given to sentiment' ist, so ist es das Sâṃkhyasystem.

Digitized by Google

die Opfer auf das Niveau der alltäglichen Mittel zur Bekämpfung des Schmerzes herabdrücken, als ersten die 'Unreinheit'. Ohne Zweifel haben die Commentare Recht, wenn sie dies auf die Tödtung der Thiere beziehen, welche unter allen Umständen eine Schuld sei und ihre böse Frucht tragen müsse, wenn schon im übrigen der Opferer seine Wünsche erreiche. Der Gedanke des Sâṃkhyasystems und des Buddhismus ist also in diesem Punkte der gleiche; nur lassen die Sâṃkhyas das Opferritual zwar als kein Mittel zur Erreichung des höchsten Zieles, jedoch immerhin als nützlich gelten trotz der dem Opfer inhärirenden Verschuldung. Dafür haben wir als Beleg die eigenen Worte des alten Sâṃkhyalehrers Pañcaçikha, die uns in Vyâsa's Yogabhâshya überliefert sind.[1]) Buddha nimmt mit der absoluten Verwerfung der Opfer einen consequenteren Standpunkt ein, dem gegenüber der weniger entschiedene Standpunkt der Sâṃkhya-Philosophie die Wahrscheinlichkeit der Priorität für sich hat.

4. Eine bemerkenswerthe Uebereinstimmung scheint mir ferner zu sein, dass die Selbstpeinigung verworfen wird, welche schon zu Buddha's Zeit in Indien als Mittel zur Erlösung eine grosse Rolle spielte. Wenn auch unsere Quellen berichten, dass Buddha an seinem eigenen Leibe die Fruchtlosigkeit der Kasteiungen erkannt hat, so ist doch kaum zu entscheiden, ob es sich hier um eine Legende oder um ein wirkliches Erlebniss handelt. Oldenberg, der zwar zur letzteren Anschauung hinneigt, führt in klarer Weise S. 119 an, was zu Gunsten der ersten Annahme spricht. Jedenfalls vertritt die Sâṃkhya-Philosophie denselben Standpunkt in dem Sûtra III. 33 (34 Vijñ.), welches wörtlich VI. 24 wiederholt wird: ***sthira-sukham âsanam*** „unbeweglich, aber bequem soll die Sitzart (des meditirenden) sein“. Diese Worte müssen auf alter Tradition beruhen; denn sie bilden auch das Yogasûtra II. 46, was um so mehr ins Gewicht fällt, als der Yoga bald eine grosse Zahl von Posituren gezeitigt hat, welche selbst für indische Gelenke nichts weniger als bequem gewesen sein können.

5. Wenn Oldenberg² S. 273 sagt, „dass die Speculation der Brahmanen in allem Werden das Sein, die der Buddhisten in allem scheinbaren Sein das Werden ergreift“, so ist unter der Speculation der Brah-

1) S. unten die Anmerkung zu Kârikâ 2.

Digitized by Google

manen die des Vedânta verstanden; denn die Weltanschauung des Sâṃkhyasystems deckt sich auch in diesem Punkte durchaus mit der des Buddhismus. Die ganze Welt mit allem, was in ihr ist — mit einziger Ausnahme der Seelen — d. h. alles was für die Sâṃkhyas der Prakṛti angehört, besitzt keine charakteristischere Eigenschaft als die des ewigen Werdens und Sichveränderns *(pariṇâmi-nityatva)*. Nun ist es ein Verdienst Oldenberg's (S. 229) mit Entschiedenheit darauf hingewiesen zu haben, dass der ursprüngliche Buddhismus noch nicht die vielbesprochenen Speculationen über die Nichtigkeit der Welt kennt, dass die Idee des Nichts vielmehr erst der späteren Metaphysik der Buddhisten angehört. Die Welt der Objekte ist also für Buddha wie für Kapila (S. Sûtra I. 79, VI. 52) real; und zwar umfasst die Welt der Objekte in den Systemen beider auch die psychischen Organe und Zustände. Wie im Sâṃkhyasystem selbst die höchsten inneren Vorgänge, Denken, Wollen, Urtheilen u. s. w., mechanische Funktionen der Materie sind, die man dem Âtman nicht zuschreiben darf, sondern als *anâtman* erkennen lernen muss, so lehrt auch Buddha, dass *vedanâ, saññâ, viññâṇam* 'Empfindungen, Vorstellungen und Erkennen' *anattâ* (= *anâtman*) seien. In dem wichtigen Kapitel Mahâvagga I. 6, welches von diesen Dingen handelt und welches Oldenberg — meiner Meinung nach nicht mit Recht — in eine Gedankenverbindung mit der Lehre der Upanishaden von dem Brahman-Âtman bringen will, läuft die Betrachtung darauf hinaus, dass man auch von *vedanâ, saññâ, viññâṇam* sagen müsse: *n' etam mama, n' eso 'ham asmi, na me so attâ* „Das ist nicht mein, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst." Aus Oldenberg² 232 Anm. schliesse ich, dass dies eine stehende Formel in dem buddhistischen Kanon ist.

Diese „Ueberzeugung, dass des Menschen Selbst nicht der Welt des Geschehens angehören kann" (Oldenberg² 232) kommt fast wörtlich so in der Sâṃkhya-Kârikâ 64 zum Ausdruck: „So entsteht aus dem Studium der Principien die abschliessende . . . Erkenntniss: *nâ 'smi, na me, nâ 'ham.*" Diese enge, selbst in der Form der Darstellung erscheinende Uebereinstimmung verliert dadurch nicht an Bedeutung, dass die Sâṃkhya-Philosophie und Buddha in der Auffassung des Âtman selbst auseinandergehen. Wiederum nimmt Buddha, wenn er leugnet, dass die Seele etwas

Digitized by Google

in sich selbst geschlossenes sei, den radikaleren Standpunkt ein, der als solcher aller Wahrscheinlichkeit nach jünger ist als der des Sâṃkhyasystems.

6. Auf dieser eben erwähnten Verschiedenheit in der Auffassung des Âtman beruht auch der ausserordentlich geringe Unterschied, der zwischen dem höchsten Ziel menschlichen Strebens in der Sâṃkhya-Philosophie und dem Nirvâṇa des Buddhismus besteht. Die Erlösung des Âtman ist nach Kapila's Lehre dessen vollständige Isolirung von allem materiellen, d. h. auch von allen psychischen Vorgängen und Zuständen, eine ewige absolute Existenz, frei von Schmerz und Leid, aber auch frei von Freude und Glück, ohne Bewusstsein von sich selbst wie von allen anderen Dingen. Denkt man sich diese Vorstellung mit Buddha's Lehre von der Inconstanz des Âtman verbunden, so erhalten wir das Nirvâṇa, das — trotz aller Erörterungen der ältesten buddhistischen Quellen über seine Unerkennbarkeit — ursprünglich nichts anderes war und sein konnte, als die Negation der Existenz.

7. In meiner Uebersetzung des Sâṃkhya-pravacana-bhâshya S. 228, Anm. 2 habe ich bereits auf die sonderbare Bildersprache aufmerksam gemacht, nach welcher die verschiedenen Stufen der Befriedigung (*tushṭi*) von den Sâṃkhyas mit folgenden Namen belegt werden: Wasser, Woge, Fluth, Regen, herrlichstes Wasser, allerherrlichstes Wasser, hinüberführend, glücklich hinüberführend, vollkommen hinüberführend (*pâra, supâra, pârapâra*). Dazu kommen noch die synonymen Bezeichnungen für die ersten drei Vollkommenheiten (*siddhi*): *târa, sutâra, târatâra*. Alle Sâṃkhya-Commentare haben uns diese wunderlichen Bezeichnungen mit unwesentlichen Varianten [1]) überliefert, von Gauḍapâda an, der sie in einem 'anderen Lehrbuch' (*çâstrântare*) vorgefunden hat (Comment. zu Kâr. 50). Wilson (Sâṃkhyakârika 155) weiss mit den Ausdrücken nichts anzufangen, die seiner Meinung nach in diesem Zusammenhange eine ganz andere Bedeutung haben müssen als gewöhnlich; er hält sie für 'slang or mystical nomenclature' und schliesst seine Bemerkungen darüber mit den

1) *sunetra* bei Gauḍapâda wird sicher nicht, wie Wilson Sâṃkhyakârikâ 155 meint, 'a beautiful eye' bedeuten, sondern ein Synonymon von *supâra* sein; *nârika* ('feminine' nach Wilson) halte ich für Entstellung einer Weiterbildung von *nadi*, und *sutamas* scheint mir eine Corruptel aus sutâra zu sein.

Digitized by Google

[illegible] given, nor is any [illegible] dass sämmtliche [illegible] sie sonst glauben [illegible] stehen, welches sie [illegible] das ein Beweis dafür [illegible] unverständlich ge- [illegible] kein Zweifel, dass [illegible] welches dem Buddhis- [illegible] aus dem Ocean des Welt- [illegible] des Sâṃkhya- [illegible] Wasserflächen ver- [illegible] die Ueberfahrt erleichtern.

Ich habe bei der Darlegung dieser Uebereinstimmungen[1]) mehrfach die Wahrscheinlichkeit [illegible] dass die Anschauungen des Buddhismus als die secundären zu betrachten seien; doch bedarf dieser Punkt noch einer näheren und eingehenderen Begründung. Die unverfälschte Sâṃkhyalehre war ihrer Natur nach zunächst zum Eigenthum einer beschränkten Schule bestimmt, die Lehre Buddha's von vorn herein für weitere, wenn nicht für die weitesten Kreise. Sind wir nun durch die Uebereinstimmungen vor die Frage gestellt, ob der Buddhismus aus der Sâṃkhya-Philosophie oder diese aus jenem sich entwickelt habe, so werden wir gut thun uns die innere Unwahrscheinlichkeit klar zu machen, dass der Begründer eines in sich abgeschlossenen philosophischen Systems aus einer Religion, welche die wichtigsten Fragen aus dem Grunde offen lässt, weil sie nicht praktischen Zwecken dienen, das Material zum Aufbau seines Systems zusammengetragen haben wird. Das heisst den natürlichen Verlauf einer geistigen Entwickelung geradezu umkehren. Alles dagegen wird begreiflich und verständlich, wenn wir annehmen, dass Buddha unter dem Einfluss eines bestimmten philosophischen Systems stand, von dessen Weltanschauung ausging und demselben entnahm, was ihm zur Bekehrung und Erleuchtung der Massen förderlich schien. Hiergegen wird, wer mit

1) Eine Ergänzung meiner Untersuchung würde die Erforschung des Verhältnisses des Jainismus zur Sâṃkhya-Philosophie sein, und ich will deshalb nicht unterlassen zu bemerken, dass Barth (Religions of India[2] 146) auf eine wichtige principielle Uebereinstimmung dieser beiden Systeme aufmerksam macht.

Digitized by Google

indischen Dingen vertraut ist, nicht geltend machen, dass alle unsere Sâṃkhyaquellen — auch die ältesten im Mahâbhârata erhaltenen — beträchtlich jünger sind als der Buddhismus und dass sich möglicher Weise aus vorbuddhistischer Zeit in der indischen Literatur nicht **eine** Stelle mit Sicherheit nachweisen lässt, an der Sâṃkhyalehren vorgetragen sind.[1]) Auf die Frage, weshalb die brahmanische Literatur erst in verhältnissmässig später Zeit anfängt auf dieses System einzugehen, werde ich weiter unten kommen; zunächst möchte ich noch darauf hinweisen, dass, wenn die angeführten Gründe den Zusammenhang des Buddhismus mit der Sâṃkhya-Philosophie und die Priorität der letzteren erweisen, noch einige weitere Uebereinstimmungen anzureihen sind, die man unter anderen Umständen anders erklären würde. Meines Erachtens werden Anschauungen, die sowohl dem Vedânta als auch dem Sâṃkhyasystem angehören, nicht aus jenem, sondern aus diesem herzuleiten sein, wenn sie sich im Buddhismus wiederfinden.[2]) Hierher gehört die Vorstellung, dass eine bestimmte Art von 'Nichtwissen' als der letzte Grund der Metempsychose die Individuen aus einer Existenz in die andere treibt, und der Gebrauch einiger technischer Ausdrücke. Unter den letzteren ist mir

---

1) Da die drei Guṇas das ureigenste Eigenthum des Sâṃkhyasystems sind, so könnte man sich versucht fühlen, in der Stelle Atharvaveda 10. 8. 43: *puṇḍarîkaṃ nava-dvâraṃ tribhir guṇebhir âvṛtam* die älteste Erwähnung einer Grundanschauung unseres Systems zu finden; und in der That haben Muir und Weber den Vers in diesem Sinne erklärt, wie ich aus Scherman, Philosophische Hymnen 62, ersehe. Scherman selbst folgt, ebenso wie ich es thue, der Auffassung des P. W., nach welcher die Bedeutung des Wortes *guṇa* hier nichts mit dem philosophischen Inhalt, den die Sâṃkhyas ihm geben, gemein hat. Die Bedeutung von *puṇḍarîka* wird durch Chând. Up. 8. 1. 1 klar, wo das Wort durch *veçman* glossirt ist (vgl. auch Taitt. Âr. 10. 10. 3); und *nava-dvâraṃ veçma* (cf. Mahâbh. 5. 1070) ist natürlich der menschliche Leib. Dieser heisst an unserer Atharvaveda-Stelle 'mit drei Schnüren (d. i. dreifach) umhüllt', worunter nichts anderes verstanden werden kann als Haut, Nägel und Haare. — Herr Prof. Roth, den ich um Mittheilung von Sâyaṇa's Erklärung zu der Stelle bat, hatte die Güte mir zu schreiben, dass das zehnte Buch des Atharvan in Shaṅkar Paṇḍit's Ausgabe von Sâyaṇa's Commentar fehlt.

2) Ich komme also gerade zu dem entgegengesetzten Resultat wie Edmund Hardy, der in seinem Werke 'Der Buddhismus nach älteren Pâli-Werken' (Münster 1890) S. 24 erklärt — freilich ohne dieser wichtigen Frage eine eigentliche Untersuchung gewidmet zu haben —: „Deswegen ist auch nicht im Sâṃkhya-System des Kapila oder in irgend einem anderen, sondern einzig und allein in der Lehre vom *brahman-âtman* der Anknüpfungspunkt für den Buddhismus zu suchen." Uebrigens will ich nicht **jeden** Einfluss der Cultur des Veda, insbesondere der Upanishaden, auf die Entstehung des Buddhismus bestreiten, sondern nur das Sâṃkhyasystem als die **Hauptquelle** desselben hinstellen; die vedische Cultur mag in demselben Maasse betheiligt gewesen sein wie das, was Senart l'indouisme populaire nennt.

Digitized by Google

[illegible] die Sâṃkhyas ebenso wie [illegible] machen: *saṃskâra-saṃkhâra*. [illegible] Disposition, deren Vorhandensein [illegible] Erlebnisse, Wahrnehmungen, [illegible] Existenzen) in dem inneren [illegible] die dem Menschen angeborene Anlage [illegible] von Geist und Materie, [illegible] das Wort *saṃkhâra* zwar [illegible] dass sich die Grundbedeutung [illegible] des Wortes *saṃskâra* in [illegible] lässt. *Saṃkhâra* bedeutet [illegible] Gestaltungen, dann alles [illegible] was das existirende zu dem [illegible] welche namentlich in dem [illegible] den Saṃkhâras' vorliegt, [illegible] so nahe zu stehen, [illegible] des Wortes un[illegible]

[illegible] der vorhandenen, und [illegible] auch ich der Ueberzeugung [illegible] früher Zeit in [illegible] die der Sâṃkhya-Philosophie [illegible] erst in nachbud[illegible] das Urtheil gestalten, [illegible] denn dass die [illegible] Lehre der Upanishaden vom [illegible] des späteren Vedânta[illegible] — [illegible] ist, als die [illegible] meines Erachtens [illegible] dass die Begründung des

[illegible] meiner Ausgabe: [illegible] die Disposition [illegible] von den Weisen [illegible] erklärt."

Sâṃkhyasystems eine Reaktion gegen das Umsichgreifen des mit Begeisterung verkündeten consequenten Idealismus war.

Den mythischen und sagenhaften Nachrichten über Kapila's Person, Geburtsort und Wirkungsstätte, welche im Mahâbhârata, in Purâṇas und anderweitig vorliegen, messe ich ebenso wenig Bedeutung bei, als den Dingen, die von Kapila in der nordbuddhistischen Erzählung von der Niederlassung der Çâkyas in Kapilavastu berichtet sind.[1]) Auch kann ich den Combinationen nicht folgen, welche Weber (Ind. Lit.² 152, 253, 303, Ind. Stud. I. 434) auf den Anklang des Namens Kapila an den des Kâpya Pataṃcala in der Bṛhadâr. Upanishad gründet. Eine Vertrauen erweckende Tradition liegt für mich allein in dem Namen Kapilavastu, der eben nichts anderes bedeutet als 'Kapila's Ort' und offenbar eine dem berühmten Philosophen erwiesene Ehrenbezeugung darstellt, sei es, dass man den Namen der Stadt, in welcher Kapila geboren war oder gelebt hatte, später ihm zu Ehren verändert oder dass man eine in der Gegend seines Wirkens erbaute Stadt nach seinem Namen benannt hat. Jedenfalls erklärt es sich, wenn wir annehmen dürfen, dass das Sâṃkhyasystem in Kapilavastu und Umgegend von maassgebender Bedeutung war, am natürlichsten, dass der dort geborene Begründer des Buddhismus sich an dasselbe anlehnte.[2]) Zu dieser Auffassung stimmt aber noch ein weiterer wichtiger Punkt vortrefflich. Das Heimathland des Buddhismus war, wie Oldenberg in überzeugender Weise dargethan hat, zwar zu der Zeit, als die vedische Cultur sich entwickelte, schon von Ariern bewohnt, hat aber diese eigenartige Cultur erst in verhältnissmässig später Zeit von den westlichen Völkern übernommen und ist von derselben jedenfalls noch im sechsten Jahrhundert vor Chr. nicht annähernd so durchtränkt gewesen als die Länder, in denen das Brahmanenthum entstand. Der Gedanke, dass in jener dem Brahmanenthum wenig ergebenen Gegend Indiens zum ersten Male der Versuch gemacht wurde, allein mit den Mitteln der V e r n u n f t die Räthsel der Welt und unseres Daseins zu erklären, lässt uns den Ursprung des Sâṃkhyasystems erst im richtigen Lichte erscheinen. Denn

1) S. Rockhill, Life of the Buddha 11 ff.; vgl. auch Divyâvadâna, ed. Cowell-Neil, 548. Sollten sich in den Pâli Piṭakas Nachrichten über Kapila vorfinden, so würden dieselben natürlich grössere Beachtung verdienen.

2) Vgl. Weber, Ind. Stud. I. 435.

Digitized by Google

die Sâṃkhya-Philosophie ist ihrem Wesen nach nicht nur atheistisch, sondern dem Veda feindlich; alle Berufungen auf die Çruti in den uns vorliegenden Sâṃkhyatexten sind etwas künstlich hineingetragenes; man kann diese aufgepfropften Elemente ausscheiden, und das System als solches wird dadurch gar nicht alterirt. Ursprünglich ist es, was es auch seinem wirklichen Inhalt nach geblieben, unvedisch und unabhängig von der brahmanischen Ueberlieferung. Mahâbhârata 12, 13702 stehen die *vedâḥ* als etwas gesondertes neben *sâṃkhya, yoga, pañcarâtra* und *pâçupata*, und V. 13711 sind *sâṃkhya* und *yoga* als zwei uralte Systeme (*sanâtane dve*) neben 'allen Vedas' (d. h. Saṃhitâs, Brâhmaṇas, Âraṇyakas und Upanishaden) angeführt. Darin kommt gewiss eine Erinnerung an den Gegensatz zum Ausdruck, der einst thatsächlich bestanden hat. Wenn die Sâṃkhya-Philosophie später unter den orthodoxen Systemen erscheint, so kann uns das nicht Wunder nehmen; die Thatsache beweist uns, dass das System mit seiner nüchternen Klarheit sich neben dem Supernaturalismus des Vedânta zu behaupten gewusst hat, und dass in Folge dessen das Brahmanenthum mit seiner grossen Fähigkeit, alle geistigen Elemente von Bedeutung sich anzueignen, auch dieses System adoptirte, wie es z. B. die ursprünglich ebenso unvedische Religion der Bhâgavata-Pâñcarâtra sich einverleibt hat. Die geringste nominelle Anerkennung des Veda und der Prärogative der Brahmanen genügte ja, um als orthodox zu gelten, und wenn die Buddhisten diese Anerkennung nicht verweigert hätten, so hätten sie — ohne ihre Lehren irgendwie wesentlich ändern zu brauchen — zu einer brahmanischen Sekte und Buddha zu einem Rshi werden können, wie es sein Vorgänger Kapila geworden ist. Von dieser Anschauung aus erscheint es auch ganz begreiflich, dass uns die Sâṃkhyalehren trotz ihres hohen Alters erst in späterer Zeit in der brahmanischen Literatur, an den bekannten Stellen in den jüngeren Upanishaden und im Mahâbhârata, entgegentreten.

Vâcaspatimiçra's Sâṃkhya-tattva-kaumudî, von der ich hiermit eine vollständige Uebersetzung vorlege, ist nicht nur der werthvollste unter den Commentaren zur Sâṃkhya-kârikâ, sondern das beste systematische Werk der Sâṃkhya-Literatur überhaupt. Der in Indien hochangesehene Commentator schreibt ein klares und schönes Sanskrit, wie es bei philo-

Digitized by Google

sophischen Autoren selten zu finden ist, und stellt die Lehren des Systems in anschaulicher und objektiver Weise dar. Mit derselben Entschiedenheit, mit welcher er sich in der Tattvakaumudî auf den Standpunkt des Sâṃkhya gestellt hat, verficht er in der Bhâmatî die Vedânta- und in seinen Nyâyaschriften die Nyâyalehren. Dieser Vorzug erhebt Vâcaspatimiçra insbesondere über den eklektischen, zu verschwommenen Auffassungen hinneigenden Vedantisten Vijñânabhikshu, dem die klare Objektivität Vâcaspatimiçra's ein Gräuel gewesen zu sein scheint; wenigstens benutzt Vijñânabhikshu im Sâṃkhya-pravacana-bhâshya jede Gelegenheit um seinem verdienteren Vorgänger, für den er nur die Bezeichnung 'ein Gewisser' hat, etwas am Zeuge zu flicken. — Vâcaspatimiçra schrieb in dem ersten Drittel des zwölften Jahrhunderts, wie ich glaube in meiner Abhandlung über die Theorie der indischen Rationalisten von den Erkenntnissmitteln erwiesen zu haben.[1])

Der nachfolgenden Uebersetzung habe ich die neuere der beiden Calcuttaer Ausgaben (ed. with a commentary by Târanâtha Tarkavâchaspati, 1871) zu Grunde gelegt und zur Correctur des durchaus nicht immer zuverlässigen Textes die kleine Benares-Ausgabe (ed. by Dharmâdhikâri Ḍhuṇḍhirâja Pantasharman, 1873) und ein mir gehöriges Manuskript benutzt.

1) In den Berichten der königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften vom Jahre 1888.

Digitized by Google

Der Mondschein der Wahrheit.

Die **eine** roth-weiss-schwarze Ziege [zugleich: 'die ungeborene', d. h. die ewige, aus Rajas, Sattva und Tamas bestehende Materie], welche zahlreichen Nachwuchs hervorbringt, verehren wir. Die Böcke [zugleich: 'die ungeborenen', d. h. die ewigen Seelen] preisen wir, die sich an ihr, der willfährigen, erfreuen und [dann] die genossene verlassen (cf. Çvet. Up. 4. 5).

Dem grossen Weisen Kapila, seinem Schüler, dem weisen Âsuri, dem Pañcaçikha und Ī'çvarakṛshṇa erweisen wir hier[1]) Verehrung.

Wahrlich, wenn hier auf Erden ein Lehrer einen Gegenstand lehrt, den man kennen zu lernen wünscht, so müssen dessen Worte von Verständigen aufmerksam gehört werden; wer aber etwas lehrt, was man nicht kennen zu lernen wünscht, von dem sollen Verständige denken, dass er sich weder zu benehmen wisse [2]) noch ein Kenner sei, und ihn ebenso wenig wie einen Verrückten beachten. Die Erkenntniss nun desjenigen Gegenstandes wird von solchen [verständigen Leuten] erstrebt, der, wenn er erkannt ist, zur [Erreichung des] höchsten Zieles der Seele dient. Aus diesem Grunde behandelt [Ī'çvarakṛshṇa], da die Erkenntniss des Gegenstandes des Lehrbuches, welches er sich entschlossen in Angriff zu nehmen, die Erlangung des höchsten Zieles der Seele bewirkt, zur Einleitung [seines Werkes] das Streben nach der Erkenntniss dieses Gegenstandes:

1. Wegen der Bedrückung durch den dreifachen Schmerz besteht das Streben nach der Erkenntniss des diesen beseitigenden[3]) Mittels. Wenn man sagt, dass ein solches [Streben] nutzlos sei, da es sinnliche [Mittel] gebe, so ist das nicht [richtig], weil ein mit Sicherheit wirkendes und absolutes [Mittel] nicht existirt.

Denn so [verhält es sich]: Man würde nicht bestrebt sein den Gegenstand des Lehrbuches kennen zu lernen, wenn 1) kein Schmerz in der Welt vorhanden wäre, oder wenn 2) nicht der Wunsch bestände sich von dem vorhandenen zu befreien, oder wenn 3) zwar der Wunsch bestände sich von ihm zu befreien, aber die Vernichtung

---

1) L. °*kṛshṇâyai 'te* mit der Ben. Ed. und dem MS. „Wir hier", d. h. ich und meine Schüler.

2) *laukika* = *laukika-vyavahâra-kuçala*, Paṇḍit.

(3 L. *tad-apaghâtake* mit der Ben. Ed. und dem MS.

Digitized by Google

[des Schmerzes] unmöglich wäre — und die Unmöglichkeit seiner Vernichtung würde in zwei Fällen gegeben sein, falls nämlich entweder der Schmerz ewig oder das Mittel zu seiner Vernichtung unbekannt wäre —, oder wenn 4) die Vernichtung [des Schmerzes] möglich, jedoch die Kenntniss des Gegenstandes des Lehrbuches nicht das [richtige] Mittel wäre, oder wenn es 5) ein anderes mit Leichtigkeit anzuwendendes Mittel gäbe. Nun ist es aber zunächst nicht [richtig], dass kein Schmerz vorhanden ist, noch auch, dass nicht der Wunsch besteht sich von ihm zu befreien; darum ist gesagt: „Wegen der Bedrückung durch den dreifachen Schmerz." 'Der dreifache Schmerz' bedeutet: die drei Arten von Schmerzen; diese nämlich sind 1) der von der eigenen Person, 2) der von den Wesen und 3) der von den Göttern ausgehende. Unter diesen ist der von der eigenen Person ausgehende zweifach: dem Körper und dem Gemüth angehörig. Der dem Körper angehörige wird hervorgerufen durch Störungen des normalen Zustands von Wind, Galle und Schleim; der dem Gemüth angehörige wird verursacht durch Liebe, Zorn, Begierde, Verwirrung, Furcht, Neid, Niedergeschlagenheit und Nichterblicken bestimmter [erwünschter] Gegenstände. Alle diese Schmerzen nun heissen 'von der eigenen Person ausgehend', weil sie durch innere Mittel zu heilen sind. Der durch äussere Mittel zu heilende Schmerz ist von zweierlei Art: von den Wesen und von den Göttern ausgehend. Unter diesen [beiden] wird der von den Wesen ausgehende hervorgerufen durch Menschen, Thiere, Vögel, Reptilien und Pflanzen; der von den Göttern ausgehende wird verursacht dadurch, dass man von [bösen Geistern wie] Yakshas, Râkshasas, Vinâyakas oder von Planeten besessen ist.

Dieser von jedem einzelnen zu fühlende Schmerz, eine besondere Modification von Rajas, kann nicht abgeleugnet werden. Mit diesem dreifachen, im Innenorgan befindlichen Schmerz steht das [der Seele gehörige] Vermögen der bewussten Empfindung *(cetanâ)* in einem oppositionellen Zusammenhang, und dieser ist die „Bedrükkung". Damit ist die Thatsache, dass [der Schmerz von der Seele] als etwas widriges empfunden wird, als der Grund für den Wunsch sich [von dem Schmerz] zu befreien bezeichnet. Wenn nun auch der Schmerz nicht vollständig aufzuheben ist, so kann doch dessen Unterdrückung bewirkt werden, wie weiter unten [in Kârikâ 51] auseinandergesetzt werden wird. Darum ist [der Ausdruck] „des diesen beseitigenden[1]) Mittels" berechtigt. 'Diesen beseitigend'[1]) bedeutet: diesen dreifachen Schmerz beseitigend[1]); [denn] auch der untergeordnete Theil [des Compositums *duḥkha-trayâbhighâta*, nämlich *duḥkha-traya*], der in Gedanken angezogen ist, ist mit [dem Worte] *tad*[2]) [in *tad-avaghâtake*] gemeint. Die 'beseitigende[1]) Ursache' ist die in dem Lehrbuch zu verkündende [und] keine andere. Das ist der Sinn.

Hier macht sich [der Verfasser] einen Einwand: «Wenn man sagt, dass ein solches [Streben] nutzlos sei, da es sinnliche [Mittel] gebe». Das bedeutet:

1) L. *apa*° statt *ava*° mit der Ben. Ed. und dem MS.

2) *tadâ* ist Instrumental des thematischen *tad*.

Digitized by Google

«Zugegeben, dass der dreifache Schmerz vorhanden sei, dass der Wunsch bestehe sich von ihm zu befreien, dass diese Befreiung möglich sei und dass das aus dem Lehrbuch zu erlernende Mittel im Stande sei ihn zu vernichten, so ist doch das Streben nach der Kenntniss dieses [Mittels, *atra*] bei Verständigen nicht wohl vorauszusetzen, weil es schon sinnliche, mit Leichtigkeit anzuwendende Mittel zu seiner Vernichtung giebt,[1] die Erkenntniss der Wahrheit aber überaus schwierig ist, da sie nur durch die Anstrengung ununterbrochenen Studiums in vielen Existenzen zu erlangen ist. Und so sagt ein Spruch, den Laien im Munde führen:

> Wenn man den Honig in [einem Loche des] Arka-Baums [auf seinem Wege] findet, warum wird man [dann] zum [Wald]gebirge gehen? Wenn das erwünschte[2] Ding zur Hand ist, wer, der verständig ist, wird sich [dann] um dessentwillen abmühen?[3]

Und mit geringer Mühe zu beschaffende Mittel, von den trefflichsten der Aerzte gelehrt, giebt es hinlänglich zur Heilung körperlicher Schmerzen. Auch zur Heilung der Leiden des Gemüthes ist ein mit Leichtigkeit zu habendes Mittel die Gewinnung herzerfreuender Frauen, Getränke, Speisen, Salben, Kleider, Schmucksachen und anderer Dinge. Desgleichen ist ein mit geringer Mühe zu beschaffendes Schutzmittel gegen den von den Wesen ausgehenden Schmerz die Erfahrung, welche man aus dem Studium der Lehrbücher der Lebensklugheit gewinnt, [ferner] das Wohnen in sicheren Plätzen und dergl. Ebenso ist ein leicht zu handhabendes Mittel zur Abwehr auch des von den Göttern ausgehenden Schmerzes die Anwendung von Edelsteinen, Sprüchen, Kräutern, u. s. w.»

[Diesen Einwand] weist [der Verfasser] zurück mit den Worten: "So ist das nicht [richtig]". Warum [nicht]? "Weil ein mit Sicherheit wirkendes und absolutes [Mittel] nicht existirt". 'Mit Sicherheit wirkend' bedeutet die Nothwendigkeit des Aufhörens des Schmerzes, 'absolut' das Nichtwiederentstehen des Schmerzes, der aufgehört hat. [Der Wortlaut der Kârikâ] *ekântâtyantato 'bhâvât* bedeutet: die Nichtexistenz dieser beiden, eines mit Sicherheit wirkenden und eines absoluten [Mittels]. Das Suffix *tas*[4], weil dies zur Bildung aller Casus verwendet wird, steht [hier] zur Bezeichnung des Genetivs. [Mit jenen Worten] ist folgendes gemeint: Weil trotz der vorschriftsmässigen Anwendung der Elixire und dergl., schöner Frauen, des Studiums der Lehrbücher der Lebensklugheit, der Sprüche und dergl. dieser und

1) [illegible] Ben. Ed. und dem Ms. [illegible]

2) [illegible] mit der Ben. Ed. und dem Ms.

3) [illegible]

4) [illegible]

jener Schmerz — sowohl der von der eigenen Person als auch [der von den Wesen und den Göttern] ausgehende—bekanntlich nicht aufhört, wirken [diese Mittel] nicht mit Sicherheit; [und], da [der Schmerz], wenn er auch aufgehört hat, bekanntlich wieder entsteht, sind sie keine absoluten. Trotzdem also [ein solches Mittel] leicht zu beschaffen ist, giebt es doch kein sinnliches Mittel für das sichere und absolute Aufhören des Schmerzes. Darum ist das Streben nach der Erkenntniss nicht nutzlos. Das ist der Sinn.

Wenn auch [das Anfangswort des Lehrbuchs] 'Schmerz' kein glückverheissendes ist [wie man dem Brauche entsprechend ein solches zum Beginn erwarten sollte], so ist doch 'die Beseitigung desselben'[1]) ein glückverheissender Ausdruck, weil er besagt, dass man ihm [d. h. dem Schmerz] entgehen kann; und deshalb ist die Aufführung dieses [Ausdrucks] zu Beginn des Lehrbuches angemessen.

«Zugegeben, dass dies so ist, dass es kein sinnliches Mittel giebt; so wird aber doch die Masse der vedischen Ceremonien vom Jyotishṭoma an bis zu dem Opfer, das Tausend Jahre[2]) dauert, das dreifache Leiden mit Sicherheit und absolut beseitigen. Heisst es doch in der Schrift: „Es opfere, wer nach der Himmelswelt verlangt“ (Pañcav. Br. 16. 3. 3; 15. 5); und die Himmelswelt bedeutet eine besondere den Schmerz ausschliessende Wonne, [nach dem Verse]:

> Die Wonne, welche nicht mit Schmerz gemischt ist und nicht unmittelbar [nach dem Genuss von dem Schmerz] verschlungen wird, welche durch das [blosse] Verlangen erreicht wird, befindet sich an der Stätte des Himmels.

Und diese Himmelswelt beseitigt[3]) durch ihr [blosses] Dasein den Schmerz mit Stumpf und Stiel; auch ist sie nicht vergänglich; denn also heisst es in der Schrift:

> Wir tranken den Soma, wir sind unsterblich geworden (RV. 8. 48. 3).

Wenn sie vergänglich wäre,[4]) wie könnte da von Unsterblichkeit in ihr die Rede sein?

Da nun also vedische Mittel, welche die Heilung des dreifachen Leidens bewirken, in einem Augenblick, in einer Nachtwache, in dem Zeitraum von Tag und Nacht, in einem Monat, in einem Jahre oder [in mehreren Jahren] zu Stande zu bringen sind, mithin im Vergleich zu der discriminativen Erkenntniss, die [nur] durch die ununterbrochene Anstrengung vieler Existenzen zu erreichen ist, mit geringer Mühe beschafft werden können, so erscheint doch wiederum das Streben nach der Erkenntniss nutzlos». In der Voraussetzung, [dass dieser Einwand gemacht werden könne,] erklärt [der Verfasser]:

---

1) L. *tad-apaghâto* mit der Ben. Ed. und dem MS.

2) L. *sahasra-saṃvatsara°* mit der Ben. Ed. und dem MS.

3) L. *apahanti* mit der Ben. Ed. und dem MS.

4) L. *tat-prakshaye* mit der Ben. Ed.; das MS. hat *tat-kshaye*.

Digitized by Google

2. Den sinnlichen [Mitteln] ist das auf der heiligen Ueberlieferung beruhende gleich; denn [auch] dieses ist behaftet mit Unreinheit, Vergänglichkeit [des erzielten Erfolges] und [dem Mangel], dass es immer noch ein höheres [Ziel als das durch dieses Mittel erreichbare] giebt. Besser ist das diesem entgegengesetzte, [welches sich ergiebt] aus der richtigen Erkenntniss des entfalteten, des unentfalteten und des Erkenners.

Was durch den Vortrag des Lehrers überliefert wird, ist die 'heilige Ueberlieferung', d. h. der Veda. Damit ist gemeint, dass [der Veda] nur [gehört, d. h.] überliefert, aber von keinem verfasst wird. 'Auf der heiligen Ueberlieferung beruhend' bedeutet: in derselben enthalten, in ihr angetroffen, kurz: [aus ihr] gelernt. — Auch die Gesammtheit der auf der heiligen Ueberlieferung beruhenden Ceremonien ist von derselben Art wie die sinnlichen [Mittel], da die Thatsache, dass sie keine mit Sicherheit wirkenden und absoluten Mittel zur Heilung des Schmerzes sind, auf beiden Seiten in gleicher Weise [zu Recht] besteht. Wenn nun auch [in der Kārikā] das Wort 'auf der heiligen Ueberlieferung beruhend' ganz im allgemeinen [ohne eine Specialisirung] gebraucht ist, so wisse man doch, dass [nur] die Gesammtheit der Ceremonien gemeint ist; denn auch die discriminative Erkenntniss, [welche nicht auf gleiche Stufe mit den sinnlichen Mitteln zu stellen ist], wird in der heiligen Ueberlieferung [d. h. in den Upanishaden] gelehrt. Und so heisst es in der Schrift: 'Das Selbst fürwahr muss erkannt werden[1]' (cf. Bṛh. Up. 2. 4. 5; 4. 5. 6), d. h. es muss von der Materie unterschieden werden; „dieser kehrt nicht wieder" (cf. Chând. Up. 8. 15. 1). Für diese Behauptung, [dass die vedischen Ceremonien ebenso wie die sinnlichen Mittel zu beurtheilen seien], giebt [der Verfasser] den Grund an [mit den Worten]: 'Denn [auch] dieses ist behaftet mit Unreinheit, Vergänglichkeit [des erzielten Erfolges] und [dem Mangel,] dass es immer noch ein höheres [Ziel als das durch dieses Mittel erreichbare] giebt.' 'Unreinheit' bedeutet, dass das Soma- und die anderen Opfer die Vernichtung von Thieren, Samenkörnern u. s. w. mit sich bringen; wie schon der ehrwürdige Lehrer Pañcaçikha sagt: 'Die ganz geringe Beimischung[2]) ist abzuwenden [oder] zu ertragen.' 'Die ganz geringe Beimischung'[2]) be-

---

1) *jñâtavyaḥ* anstatt *drashṭavyaḥ*, wie die Upanishad hat, lesen auch die Ben. Ed. und das MS.

2) L. *svalpaḥ saṃkaraḥ* mit der Ben. Ed., dem MS. und dem Wortlaut des Citats in Vyâsa's Commentar zu Yogasûtra 2. 13. Hier (S. [illegible] in Jîvânanda's Ausgabe) ist das Citat vollständiger gegeben: *Syât svalpaḥ saṃkaraḥ, saparihâraḥ sapratyavamarshaḥ kuçalasya nâ 'pakarshâyâ 'lam, kasmât? kuçalaṃ hi me bahv anyad asti, yatrâ 'yam âvâpa-gataḥ svarge 'py apakarsham alpam karishyati.* 'Eine ganz geringe Beimischung [von Schuld] mag [im Opfer] sein; [diese aber] ist [durch Sühnhandlungen] abzuwenden, [oder, wenn sie nicht abgewendet wird, sind ihre Folgen leicht] zu ertragen; [desshalb] ist sie nicht im Stande die [durch das Verdienst erworbene] Wonne zu mindern. Warum [nicht]? Es wird mir ja auf der anderen Seite so viel mehr Wonne zu Theil, dass diese [dem Verdienst] inhärirende [Beimischung von Schuld mir] auch im Himmel [nur] geringen Abbruch thun wird." — Hier liegt also das Wort *pratyavamarsha* deutlich vor, das B.R. mit Unrecht als eine Verschreibung für *pratyavamarça* aus dem Wortschatz austilgen wollen.

Digitized by Google

deutet: Das Vermischtsein der hauptsächlichen Wirkung [d. h. des Verdienstes], welche aus dem Jyotishṭoma und den anderen [Opfern als solchen] hervorgeht, mit der ganz geringen Wirkung [d. h. der Schuld], welche aus der Tödtung der Thiere und dergl. hervorgeht und unerwünschte Folgen verursacht. [Diese Beimischung] 'ist abzuwenden', d. h. sie kann durch irgend eine geringfügige Sühnhandlung unschädlich gemacht werden. Wenn aber auch die Sühnhandlung aus Versehen nicht vollzogen ist und [die in dem Verdienst enthaltene Schuld] heranreift zu der Zeit, da die hauptsächliche [verdienstliche] Handlung zur Reife gelangt [d. h. ihre erwünschte Frucht trägt], so sind doch so viele unerwünschte Folgen, als diese [Schuld] hervorbringt, [leicht] zu ertragen, d. h. sie bestehen zusammen mit der Fähigkeit [des Geniessers] sie [leicht] zu ertragen, d. h. sie geduldig hinzunehmen [wegen der grossen gleichzeitigen Wonnen]; denn die Glücklichen, welche in dem grossen Nektarteich der Himmelswelt baden, die ihnen wegen der Fülle ihres Verdienstes zu Theil geworden, ertragen leicht das kleine Schmerzensfeuer, das durch das geringe Maass ihrer Schuld bedingt ist.

Und man darf nicht meinen, dass die allgemeine Vorschrift „man soll keines unter allen lebenden Wesen tödten“ durch die specielle Vorschrift „man soll das Thier für Agni und Soma opfern“ aufgehoben werde; weil kein Widerspruch [zwischen diesen beiden Vorschriften] besteht. Denn [nur], wo ein Widerspruch vorliegt, wird die schwächere [Vorschrift] durch die stärkere aufgehoben. In unserem Falle nun existirt deshalb kein Widerspruch, weil es sich um verschiedene Dinge handelt; denn es verhält sich also: Durch das Verbot „man soll nicht tödten“ wird gelehrt, dass die Tödtung unerwünschte Folgen verursache, nicht aber auch, dass sie zum Zwecke des Opfers nicht stattfinden dürfe. Durch [die Vorschrift] dagegen „man soll das Thier für Agni und Soma opfern“ wird erklärt, dass die Tödtung des Thieres zum Zwecke des Opfers stattfinden müsse, aber nicht, dass sie keine unerwünschten Folgen verursache. Denn wenn das so wäre, [d. h. wenn eine der beiden Vorschriften den zweifachen Sinn hätte,] so würde eine 'Satzspaltung' *(vâkya-bheda)* gegeben sein.[1] Und so sind die beiden Thatsachen, dass [ein und dasselbe] unerwünschte Folgen verursacht und beim Opfer nützlich ist, nicht unvereinbar; denn die Tödtung [des Thieres] wird dem Menschen einen Schaden bringen und für das Opfer von Nutzen sein.

Die Vergänglichkeit und [der Mangel], dass es immer noch etwas höheres giebt, haften zwar dem [erzielten] Erfolge an, gelten aber in übertragener Weise auch von dem Mittel. Die Vergänglichkeit der Himmelswelt und ähnlicher Dinge ist daraus erschlossen, dass dieselben etwas positives[2] und dabei Produkte sind. Mit dem Mangel, dass es immer noch etwas höheres giebt, ist [der Erfolg des Opfers und in zweiter

1) D. h. es würde, was die Mîmâṃsâ für unzulässig erklärt, in ein und demselben Satze ein doppelter Sinn gelehrt werden. Vgl. meine Uebersetzung des Sâṃkhya-pravacana-bhâshya S. 168 Anm. 5.

2) Dies ist hinzugefügt, weil das einzige negative Produkt, die Vernichtung *(dhvaṃsâbhâva)* unvergänglich ist.

Digitized by Google

[illegible] z. B. ein Mittel nur [illegible] z. B. [illegible] Mittel zur Erlangung] [illegible] das höhere Glück eines an- [illegible]

[illegible] Einleitung zu unserer Kârikâ [illegible]

[illegible]

[illegible] das höhere Ziele giebt, [illegible] Mittels] nicht [illegible] das positive Prädikat [illegible] Prädikat, das [illegible] (mann) deshalb [illegible] nicht mehr wirkt, [illegible]

Digitized by Google

kein Produkt [1]) entstehen kann, und weil das Wirken der Materie nur so lange währt, bis die discriminative Erkenntniss sich einstellt. Dies wird weiter unten [2]) begründet werden. [Den Ausdruck des Verfassers haben wir eben seinem **Inhalte** nach erklärt]; der **Wortsinn** aber ist: 'Diesem' in der heiligen Ueberlieferung vorgeschriebenen, den Schmerz beseitigenden [3]) Mittel 'entgegengesetzt' ist das [folgende] den Schmerz beseitigende Mittel, [nämlich] die Erfassung der Verschiedenheit von Materie [4]) und Seele, d. h. die unmittelbare Erschauung dieser [Verschiedenheit]. Aus folgendem Grunde ist [das letztere] 'besser'. Das in der heiligen Ueberlieferung vorgeschriebene ist allerdings vortrefflich, weil es im Veda angeordnet ist und den Schmerz bis zu einem gewissen Grade (*mâtrayâ*) beseitigt [3]); die Erfassung der Verschiedenheit von Materie und Seele ist gleichfalls vortrefflich; unter diesen beiden vortrefflichen [Mitteln aber] ist die Erfassung der Verschiedenheit von Materie und Seele besser. Woher aber entsteht diese [Erfassung]? Darauf ist die Antwort: „Aus der richtigen Erkenntniss des entfalteten, des unentfalteten und des Erkenners". [5]) Die 'richtige Erkenntniss' dieser [Dinge] ist die Erkenntniss derselben in ihrer Verschiedenheit. Auf der Erkenntniss des entfalteten beruht die Erkenntniss seiner Ursache [6]), des unentfalteten, und daraus, dass diese beiden zum Zwecke eines andern da sind [7]), wird das Selbst als dieses andere erkannt. Es sind also [die drei Objekte der Erkenntniss] in der Reihenfolge genannt, in der sie zur Erkenntniss kommen. Gemeint ist folgendes. Nachdem man aus Schrift, Tradition, Legenden und Purâṇas das entfaltete und die [beiden] anderen Dinge als verschieden kennen gelernt und mit philosophischen Gründen in ihrer Besonderheit festgestellt hat, kommt die richtige Erkenntniss [zu Stande] in Folge des aus Meditation bestehenden Verdienstes [d. h. in Folge der Concentration im Yoga], wenn diese lange Zeit, gläubig, ohne Unterbrechung und mit Aufmerksamkeit geübt ist. Und in diesem Sinne wird [der Verfasser in Kârikâ 64 sagen]:

> So entsteht aus dem Studium der Principien die abschliessende, geläuterte, weil irrthumslose, absolute Erkenntniss: „Ich bin nicht; nichts ist mein; [das] ist nicht Ich".

Nachdem [der Verfasser] in dieser Weise die Abfassung des Lehrbuchs damit gerechtfertigt hat, dass dessen Inhalt Verständigen willkommen sein müsse, führt er zu Beginn des [eigentlichen] Lehrbuchs in gedrängter Form dessen Inhalt an, um Aufmerksamkeit in dem Geiste der Hörer zu erwecken:

1) Und der Schmerz ist ein Produkt der Materie.
2) Nicht in Kârikâ 59, wie Târanâtha Tarkavâchaspati in der Ṭîkâ sagt, sondern in Kârikâ 66.
3) L. *duḥkhâpaghâta*° mit der Ben. Ed. und dem MS.
4) S. die Citate im PW. unter *sattva* 5) und meine Uebersetzung der Aniruddhavṛtti, S. 4 Anm
5) Der folgende Satz ist unübersetzbar, weil er nur die grammatische Auflösung des Dvandva-compositums enthält.
6) Verbessere *tat-kâraṇasya*.
7) Verbinde *pârârthyena*.

Digitized by Google

3. Die Wurzelgrundform ist keine Umformung; sieben, das 'grosse' und die folgenden [Principien], sind sowohl Grundformen als Umformungen; die Reihe der sechzehn aber ist [nur] Umformung; weder Grundform noch Umformung ist die Seele.

Denn, [illegible] Lehrbuchs sind von viererlei Art: ein Ding ist nur Grundform, [illegible] ein anderes ist sowohl Grundform als Umformung [illegible] seinem Wesen nach keins von beiden. Welche unter diesen [illegible] ist die Antwort: „Die Wurzelgrundform ist keine Umformung." [illegible] [*prakṛti* genannt], weil sie [illegible] ist die Urmaterie, d. h. der Zustand des [illegible] Tamas; dieselbe ist keine Umformung [illegible] Darauf antwortet der Ausdruck 'Wurzel-[illegible]' was sowohl Wurzel als Grundform ist. [illegible] giebt es keine andere Wurzel für sie, weil [illegible] würde; und für den regressus in infinitum [illegible] Beweis. Das ist gemeint. Welche Dinge [illegible] und wie viele der Art [illegible] die folgenden [Principien] [illegible] Denn also [verhält es sich]: Das 'grosse' [illegible] das Subjektivirungsorgan hervor [illegible] Urmaterie]; desgleichen ist das [illegible] feinen Elemente sowie für die Sinne und Umformung des [illegible] Elemente Grundformen für die [groben] Elemente [illegible] Subjektivirungsorgans. Welche [illegible] Darauf ist die Antwort: „Die Reihe der sechzehn aber ist nur Umformung." 'Die Reihe der sechzehn' bedeutet: die Gruppe, welche [illegible] Das Wort 'aber' soll die Einschränkung [illegible] Die fünf groben Elemente und die elf Sinne bilden die Gruppe der sechzehn [illegible] Umformungen, nicht Grundformen. Und wenn auch z. B. [illegible] Umformungen des [Elements] Erde sind, [illegible] Umformungen dieser [Dinge,]

1) [illegible] der Kârikâ [illegible] der Folge [illegible]

2) [illegible]

3) [illegible]

4) [illegible] stehen [illegible]

Digitized by Google

als da sind Milch [Umformung von Kuh], Same [Umformung von Baum] und dergl. [1]), [hinwiederum ihre Umformungen in der Gestalt von] Molke, Spross u. s. w. haben, so sind doch Kuh und dergl. oder Same und dergl. kein von [dem Element] Erde verschiedenes Princip. Und dasselbe gilt mit Bezug auf die anderen [Elemente und deren Umgestaltungen, *âdi* hinter *pṛthivî*]. Da nun hier [d. h. in unserem System] unter 'Grundform' die materielle Ursache eines anderen Princips verstanden wird, liegt nicht der Fehler [einer mangelhaften Aufzählung] vor. Alle Dinge wie Kuh, Topf und dergl. haben das gemeinsam, dass sie grob-materiell und mit den Sinnen zu erfassen sind, und darum sind sie kein anderes Princip [als Erde]. Das, welches seinem Wesen nach keins von beidem ist, wurde [bereits zu Anfang dieses Commentars] erwähnt; dasselbe bezeichnet [der Verfasser mit den Worten]: „Weder Grundform noch Umformung ist die Seele“. Alles dies wird weiter unten [zu Kârikâ 20 und 22] begründet werden.

Es sind [jetzt] die verschiedenen Erkenntnissmittel zu definiren, die dazu dienen sollen diesen [bisher in Kürze angeführten] Inhalt durch Beweise zu stützen; und da ohne eine allgemeine Definition specielle nicht gegeben werden können, definirt [der Verfasser] zunächst den allgemeinen Begriff des Erkenntnissmittels:

4. Wahrnehmung, Schlussfolgerung und zuverlässiger Ausspruch gelten, da alle [sonstigen] Mittel sich [aus ihnen] ergeben, für das dreifache Erkenntnissmittel. Denn durch dasselbe wird die Gewissheit hinsichtlich des zu erkennenden gewonnen.

Hier ist also der Ausdruck 'Erkenntnissmittel' das Wort, welches definirt werden soll [2]), und die etymologische Erklärung des Begriffs die Definition. Aus dieser Erklärung „durch dasselbe wird die richtige Erkenntniss gewonnen“ *(pramîyate)* folgt, dass wir es mit dem Werkzeug zur richtigen Erkenntniss *(pramâ)* zu thun haben. [Die leztere hat zur Voraussetzung erstens] eine Affektion *(vṛtti)* des Denkorgans *(citta)*, welche durch ein dem Zweifel und Irrthum entrücktes, sowie [bis dahin] nicht gekanntes Objekt bedingt ist, und [zweitens] das Erfassen [des so afficirten Denkorgans] von Seiten der Seele [3]), [in welcher dasselbe wie in einem Spiegel reflektirt]; das Resultat [dieser beiden Processe, von denen der zweite den Zweck hat, den ersten zum Bewusstsein zu bringen,] ist die richtige Erkenntniss *(pramâ)*; dasjenige, wodurch dieselbe bewirkt [resp. die beschriebene Affektion des Denkorgans erzeugt] wird, ist das Erkenntnissmittel *(pramâṇa)*. Demzufolge findet [unsere Definition des Erkenntnissmit-

---

1) Hinter *tad-vikâra-bhedânâṃ* ist *payo-bîjâdînâṃ* mit der Ben. Ed. und dem MS. einzufügen.

2) L. *samâkhyâ lakshya-padaṃ* mit der Ben. Ed. und dem MS.

3) L. *paurusheyaḥ* hinter *bodhaḥ* mit der Ben. Ed. und dem MS. und vgl. *paurusheya-bodha* im Sâṃkhya-pravacana-bhâshya I. 87 (S. 64. Z. 1 v. u. in Hall's Ausgabe).

Digitized by Google

[illegible] keine Anwendung [illegible] woourch der Zweifel, der Irrthum und die [illegible]rinnerung [4]) [illegible]

[illegible] hinsichtlich der Anzahl [der Er[illegible]] [illegible] „das dreifache". D. h. [illegible] in drei Unterbegriffe. 'Dreifach' [illegible]. Dies werden wir begründen, [illegible] zu Kār. 5] [1]) definirt haben. Wel[illegible] [der Verfasser]: „Wahrneh[illegible] Ausspruch". Diese [Erklärung] [illegible] weil unser Lehrbuch die Aufklärung [illegible] Menschen [illegible] nur solche [Erkenntnissmit[illegible]] [illegible] der Yogins und [4]) der [illegible] ist nicht im stande Menschen, [illegible] thatsächlich vorhanden, seiner [illegible] dass [die Erkenntnissmittel [illegible] nicht mehr? Nennen [illegible] übereinstimmend [illegible] [die Selbstverständ[illegible]] [illegible] *sambhava*, und [illegible] [der Verfasser]: „Da [illegible]" Das bedeutet: da alle [illegible] Schlussfolgerung [illegible] Das werden [illegible] das Lehrbuch, das [illegible] [überhaupt] den Begriff [illegible] [der Verfasser]: „[illegible] erkennenden [illegible]"

[illegible] ohne Rücksicht [illegible]

---

[1]) [illegible] MS. Die [illegible]

[2]) [illegible] Denkorgans [illegible]

[3]) [illegible]

[4]) [illegible] S. 14, Z. 3 der [illegible]

[5]) [illegible]

Digitized by Google

Da es nun jetzt am Platze ist, die Erkenntnissmittel einzeln zu definiren, giebt [der Verfasser], weil unter denselben die Sinneswahrnehmung das hauptsächlichste ist und die übrigen, Schlussfolgerung u. s. w.[1]), auf dieser beruhen, auch weil dieselbe von den Lehrern aller Schulen einstimmig [als Erkenntnissmittel] anerkannt wird, zunächst von dieser eine Definition:

5. Die Feststellung jedes einzelnen Objektes ist Wahrnehmung. Die Schlussfolgerung, wird gelehrt, ist von dreierlei Art; dieselbe setzt ein Merkmal und den Träger dieses Merkmals voraus. Die zuverlässige Ueberlieferung aber ist der zuverlässige Ausspruch.

Hier ist mit dem Worte 'Wahrnehmung' der Gegenstand der Definition bezeichnet, und der Rest [des ersten Satzes] ist die Definition. Der Zweck derselben ist die Absonderung [des zu definirenden] von [allem andern], sowohl dem gleich- wie verschiedengearteten. Der Sinn [der die Definition liefernden Worte] aber, wie er sich aus den Bestandtheilen ergiebt, ist folgender: [die Objekte, *vishayâḥ*] fesseln *(vi-shiṇvanti)* den sie wahrnehmenden *(vishayin)*, d. h. sie binden ihn an sich, kurz: sie machen ihn zu einem durch ihre Beschaffenheit bestimmten[2]). Objekte [der Wahrnehmung] für Menschen wie wir sind Erde u. dgl., und [Objekte der Empfindung] sind Freude u. s. w.; wie [die ersteren aber] auch [für uns] nicht Objekte sind, d. h. [in unentwickeltem Zustande] als Grundstoffe *(tanmâtra)*, sind sie doch Objekte für Yogins und aufwärts Gestiegene. Weil die Sinne in Bezug auf jedes einzelne Objekt wirken, heissen sie [in der Kârikâ] 'jedes einzelne Objekt erfassend' *(prativishaya[3])*, und ihr Wirken[4]) ist Berührung. [Demzufolge] ist die Bedeutung [des Wortes *prativishaya*]: die mit den Objekten in Berührung stehenden Sinne. An denselben hängt, das will sagen: auf ihnen beruht 'die Feststellung' *(adhyavasâya)*. Diese Feststellung nun ist die Thätigkeit des Urtheilsorgans *(buddhi)*, d. h. das Erkennen. Wenn eine Affektion *(vṛtti)* der Sinne eintritt, — und das geschieht dadurch, dass diese ein Objekt erfassen — so wird das Tamas des Urtheilsorgans unterdrückt, und damit ist ein Ueberwiegen des Sattva gegeben; dieses [Ueberwiegen] wird sowohl Feststellung als Affektion als Erkennen genannt. Dieses ist das in Rede stehende[5]) Erkenntnissmittel. Die Einwirkung nun, die durch den beschriebenen [Vorgang] auf die [der Seele gehörige] Kraft der bewussten Empfindung *(cetanâ)* geübt wird, [welche den bis jetzt unbewussten, rein mechanischen Erkennungsprocess 'erleuchtet', d. h. die Wahrnehmung

---

1) 'u. s. w.' (der Plural *âdînâm)* ist mit Rücksicht auf die grössere Zahl der von anderen Schulen angenommenen Erkenntnissmittel gesagt.

2) Das *pustaka* z. B., welches ich sehe, macht mich in dem Augenblick zu einem *pustaka-jña*.

3) Dieses Wort, das in dem Compositum in der Kârikâ deutlich Avyayîbhâva ist, wird von Vâcaspatimiçra irrthümlich für ein Adjectiv gehalten; daher die ganze etwas verschrobene Erklärung.

4) *vṛttiḥ* nimmt das voranstehende *vartate* auf.

5) L. *idaṃ tat* mit der Ben. Ed.; im MS. befindet sich hier eine Lücke.

Digitized by Google

zu einer bewussten macht], heisst das Resultat *(phala)*, die richtige Erkenntniss *(pramâ)*, das Erfassen *(bodha)*. Denn das Urtheilsprincip ist, weil es der Materie angehört, ungeistig, und deshalb ist auch die in demselben vor sich gehende Feststellung ebenso ungeistig wie ein Topf und andere Objekte. Gerade so sind auch [die Empfindungen] Freude u. s. w. [nur] eine besondere Art von Modifikationen des Urtheilsprincips [und deshalb] ungeistig. Die Seele aber, welche von Freude u. s. w. nicht berührt wird, ist Geist. Dieser wird nun durch die in dem Urtheilsprincip haftende Wahrnehmung, Freude u. s. w., da er in jenem [Urtheilsorgan] reflektirt, also ein Abbild desselben in ihn übergeht, zu einem scheinbar wahrnehmenden, Freude u. s. w. empfindenden; das war gemeint, als wir [vorher] von einem Einwirken auf den Geist sprachen *(iti cetano 'nugṛhyate)*. Da nun [andererseits] auch ein Abbild des Geistes [auf das Urtheilsorgan] fällt [1]), wird [umgekehrt], obwohl es ungeistig ist, auch das Urtheilsorgan und dessen [Funktion, die] Feststellung [2]), zu etwas scheinbar geistigem. Und in diesem Sinne wird [der Verfasser in Kârikâ 20] sagen:

> Deshalb wird in Folge der Verbindung mit ihr [der Seele] der ungeistige innere Körper *(liṅga)* scheinbar geistig und ebenso die [am Handeln] unbetheiligte [Seele] scheinbar handelnd, während [in der That] die Constituenten handeln.

Dadurch, dass [der Verfasser] in unserer Kârikâ *(atra)* den Ausdruck 'Feststellung' gebraucht, schliesst er den Begriff des Zweifels aus, weil der Zweifel etwas unbestimmtes erfasst und deshalb sein Wesen Ungewissheit [3]) ist. Zwischen 'Gewissheit' und 'Feststellung' liegt ja kein Bedeutungsunterschied vor. Durch den Ausdruck 'Objekt' schliesst [der Verfasser] ferner den Begriff des Irrthums aus, weil dieser kein reales Objekt hat, und durch den Ausdruck 'jedes einzelnen' *(prati)* wird die Berührung der [einzelnen] Sinne mit den Objekten angedeutet, und somit die Schlussfolgerung, die Tradition und was sonst noch [für Erkenntnissmittel von anderen Schulen angenommen werden] ausgeschlossen [4]). Demnach ist 'Feststellung jedes einzelnen Objektes' eine ganz vollständige Definition von 'Wahrnehmung', weil sie sowohl das gleichgeartete [d. h. die übrigen Erkenntnissmittel] wie das verschiedengeartete [d. h. alles sonst] ausschliesst. Die abweichenden Definitionen aber, welche von Heterodoxen in anderen Lehrbüchern gegeben werden, sind aus Furcht vor Weitschweifigkeit [hier] nicht widerlegt.

Wenn der Materialist *(laukâyatika)* erklärt: „die Schlussfolgerung ist kein Erkenntnissmittel", wie kann von ihm ein Mensch als unwissend, im Zweifel oder Irrthum seiend erkannt werden [5])? Denn an einem anderen Menschen sind ja Unwis-

1) Zu der Vorstellung, dass der Geist und das Urtheilsorgan sich gegenseitig in einander spiegeln, vgl. besonders Vijñânabhikshu zu dem Sâṃkhyasûtra I. 87.

2) Die Ben. Ed. fügt noch ein *acetanaḥ* hinter *'yâ*, das MS. vor demselben ein.

3) *aniçcita = aniçcaya*, Paṇḍit.

4) Die Ben. Ed. hat *parâhatâ* anstatt *parâkṛtâ*, wie auch das MS. liest.

5) Die Ben. Ed. und das MS. lesen *pratipâdyeta* „wie kann ihm klar gemacht werden, dass ein Mensch unwissend u. s. w. sei?"

Digitized by Google

senheit, Zweifel und Irrthum [zwar von einem Yogin oder Gotte, aber] unmöglich von einem [gewöhnlichen] kurzsichtigen [Menschenkinde] durch Sinneswahrnehmung zu erkennen; und durch ein anderes Mittel [ist dies dem Materialisten] ebensowenig [möglich], weil er [ja andere Erkenntnissmittel ausser der Sinneswahrnehmung] nicht gelten lässt. Ein solcher Mann aber, der nicht [einmal] feststellen kann, ob Unwissenheit, Zweifel oder Irrthum vorliegt, wird doch, wenn er sich daran macht, irgend einen anderen Menschen [belehren zu wollen], von [allen] Verständigen, als wie einer, der von Sinnen ist, unbeachtet bleiben, da seine Worte gar keine Aufmerksamkeit verdienen. Demnach muss [auch] von jenem die Unwissenheit u. s. w. an anderen Menschen aus der Art ihres Vorhabens oder aus ihrer Redeweise [1]) erschlossen, also selbst wider Willen die Schlussfolgerung als Erkenntnissmittel anerkannt werden.

Es war dort [d. h. in unserer Kârikâ] die Schlussfolgerung unmittelbar nach der Sinneswahrnehmung zu definiren [2]), weil sie ein Produkt der Sinneswahrnehmung ist; und so definirt [der Verfasser] an der Stelle, da den speciellen Definitionen eine allgemeine vorausgehen muss [3]), zunächst den allgemeinen Begriff der Schlussfolgerung mit den Worten: „dieselbe setzt ein Merkmal *(liṅga)* und den Träger dieses Merkmals *(liṅgin)* voraus“. Das Merkmal ist das 'ständig begleitete' *(vyâpya)*, [und] der Träger des Merkmals der 'ständige Begleiter' [4]) *(vyâpaka)*. Das 'ständig begleitete' ist dasjenige, welches mit einem Dinge wesentlich verbunden ist unter Ausschluss [aller] Bedingungen *(upâdhi)*, die man vermuthen oder hineintragen könnte; und der 'ständige Begleiter' ist dasjenige, mit dem dieses [regelmässig vorhandene Merkmal] verbunden ist. Mit den Ausdrücken 'Merkmal' und 'Träger des Merkmals', [welche an sich] Objekte bezeichnen, meint [der Verfasser hier] die Vorstellung der betreffenden Objekte. [Also: die Schlussfolgerung] setzt die Vorstellung des ständig begleiteten, z. B. des Rauches, und des ständigen Begleiters, in diesem Falle des Feuers [5]), voraus. Das Wort 'Träger des Merkmals' ist doppelt zu denken; [denn nicht nur das Feuer ist Träger des Merkmals, des Rauches, sondern auch der Ort, an dem sich dasselbe befindet]; dadurch wird gelehrt, [dass für die Schlussfolgerung] auch die Erkenntniss der Zugehörigkeit [des Merkmals] zu dem Subjekt der Schlussfolgerung [*paksha-*

1) L. *vacana-bhedâd vâ* mit der Ben. Ed.; mein MS. hat *vacana-bhedât.*

2) Nach dem Sprachgebrauche unseres Autors möchte ich die Lesart der Ben. Ed. und des MS. *lakshaṇîyam* dem *nirûpaṇîyam* der Calc. Ed. vorziehen.

3) Tilge das *iti* hinter *lakshaṇasya* mit der Ben. Ed. und dem MS.

4) Ich bitte sich nicht an diesen Ausdrücken zu stossen, die ich nach langer Ueberlegung gewählt habe, trotzdem sie in vielen Fällen, wie in dem stehenden Beispiel von dem Rauch und dem Feuer, den Leser fremdartig anmuthen mögen. Das logische Verhältniss, das die Inder mit *vyâpya* und *vyâpaka* ausdrücken wollen, wird aber präcise durch meine Uebersetzung wiedergegeben: das Merkmal, der Rauch, ist von dem Träger des Merkmals, dem Feuer, ständig und bedingungslos begleitet; denn wo Rauch ist, da ist auch Feuer; nicht ist aber umgekehrt das Feuer von dem Rauch ständig begleitet, denn es giebt Feuer, das nicht raucht.

5) L. *vahny-âdir* mit der Ben. Ed. und dem MS.

Digitized by Google

dharmatâ [1]), im Gleichniss 'zu dem Berge', erforderlich ist,—welche Erkenntniss sich einfach aus der grammatischen Auflösung des Wortes *lingin* ergiebt]: das Merkmal *(linga)* gehört ihm [dem Berge] an, [also ist er *lingin*]. Demnach ist [in unserer Kârikâ] der allgemeine Begriff der Schlussfolgerung [als] so definirt [zu betrachten]: die Schlussfolgerung setzt [erstens] die Erkenntniss des Verhältnisses voraus, das zwischen dem ständig begleiteten und dem ständigen Begleiter besteht, und [zweitens die Erkenntniss] der Zugehörigkeit [des ständig begleiteten] zu dem Subjekt der Schlussfolgerung. Die besonderen Arten von Schlussfolgerung, wie sie in einem anderen [d. h. dem Nyâya-] System [2]) definirt sind, erwähnt [der Verfasser] mit den Worten: „die Schlussfolgerung, wird gelehrt, ist von dreierlei Art"; d. h. diese dem allgemeinen Begriff nach definirte Schlussfolgerung ist im speciellen dreierlei Art: 1) auf etwas früher erfasstem beruhend *(pûrvavat)*, 2) auf etwas abgesondertem beruhend *(çeshavat)*, 3) induktiv *(sâmânyato dṛshṭam)*. Doch ist bei dieser Gelegenheit *(tatra)* vorerst [zu bemerken], dass dieselbe zunächst in zwei Unterabtheilungen zerfällt, nämlich in die 'geradezu gehende' *(vîta)* und die 'nicht geradezu gehende' *(avîta)*. 'Geradezu gehend' heisst die in positiver Weise *(anvaya-mukhena)* auftretende, etwas behauptende; 'nicht geradezu gehend' die in negativer Weise *(vyatireka-mukhena)* auftretende, etwas leugnende. Von diesen beiden *(tatra)* ist die letztere [dieselbe, welche vorher bei der Dreitheilung] 'auf etwas abgesondertem beruhend' [genannt wurde]. 'Abgesondert' *(çesha)* bedeutet nun: das Betreffende bleibt übrig, wird als Rest übrig gelassen *(çishyate, pariçishyate)*, und diejenige durch Schlussfolgerung gewonnene Erkenntniss, die so etwas zum Gegenstande hat, heisst 'auf etwas abgesondertem beruhend' [3]). Wie denn [die Naiyâyikas] lehren: Wenn etwas an einer Stelle als nicht vorhanden dargethan ist, wo man es [auf Grund einer anscheinenden Schlussfolgerung] vermuthen könnte *(prasakta)*, lässt es sich an andersgearteten Stellen [durchaus] nicht vermuthen (*aprasanga*), [d. h. ist dort erst recht ausgeschlossen]; deshalb heisst das an dem 'übrig bleibenden' (*çishyamâṇe*) [d. h. an dem von allem gleichartigen und verschiedenartigen

1) *parvate dhûmena vahni-sâdhane parvataḥ pakshaḥ*, Tarkasaṃgraha im Nyâyakoça. Der Deutlichkeit halber setze ich das bekannte Schema des fünfgliedrigen Nyâya-Syllogismus hierher:

1. Der Berg hat ein Feuer auf sich (*pratijñâ* Proposition, *sâdhya* das zu beweisende);
2. Denn der Berg raucht (*hetu* Grund);
3. Wo Rauch ist, da ist stets Feuer, wie z. B. auf dem Kochherde (*udâharaṇa, dṛshṭânta* Beispiel, angeschlossen an die Constatirung der *vyâpti*, der ständigen Begleitung);
4. Der Berg raucht (*upanaya* Wiedervorführung des Grundes);
5. Also hat der Berg ein Feuer auf sich (*nigamana* Ergebniss).

2) Der Druckfehler *tatrântare* anstatt *tantrântare* ist schon in der Ṭikâ verbessert; die Ben. Ed. und das MS lesen *tantrântara* und fügen noch hinter *lakshitân* ein überflüssiges *abhimatân* „als [hier] gemeint" hinzu.

3) Vgl. Vijñânabhikshu's Comm. zu dem Sâṃkhyasûtra I. 103, Z. 4—6. Das gewöhnliche Beispiel für diese Art der Schlussfolgerung ist: Das Element Erde ist von allem anderen verschieden [d. h. ist nicht Wasser, Licht, Luft, Aether], weil es die Eigenschaft des Geruchs besitzt, welche keinem anderen ausser ihm zukommt *(pṛthivî 'tara-bhinnâ gandhavattvât)*. Hier ist der Gegenstand der Schlussfolgerung, das Element Erde, von allem was nicht Erde ist, 'abgesondert', resp. bleibt übrig, nachdem alles andere von ihm abgesondert ist.

Digitized by Google

losgelösten] mit Sicherheit [als ihm allein zugehörig] erkannte (*sampratyayaḥ*)[1]) das 'völlig abgesonderte' (*pariçesha*)[2]).

Für diese 'nicht geradezu gehende', d. h. negative [Weise der Schlussfolgerung] wird weiter unten[3]) ein Beispiel angeführt werden. Die 'geradezu gehende' [positive] ist zweierlei Art; [denn sie umfasst die beiden aus der obigen Dreitheilung noch übrigen Gattungen], die 'auf etwas früher erfasstem beruhende' und die 'induktive'.

Die erste (*ekam*)[4]) dieser beiden (*tatra*), die 'auf etwas früher erfasstem beruhende' [Schlussfolgerung], hat es mit einem allgemeinen Begriff zu thun, dessen specifische Merkmale (*sva-lakshaṇa*) [früher] wahrgenommen [resp. wahrnehmbar] sind; [denn] 'früher erfasst' bedeutet 'bekannt', und damit ist der eben beschriebene allgemeine Begriff gemeint. Diejenige durch Schlussfolgerung gewonnene Erkenntniss also, die so etwas zum Gegenstande hat, heisst 'auf etwas früher erfasstem beruhend'. Im Beispiel: Aus dem Rauche wird auf dem Berge ein unter den allgemeinen Begriff Feuer fallender Einzelgegenstand [d. h. ein specielles Feuer] erschlossen, und diesen unter den allgemeinen Begriff Feuer fallenden Einzelgegenstand kennzeichnet als zu seinem Genus gehörig[5]) [z. B.] das in der Küche [früher] wahrgenommene Einzelfeuer.

Die zweite 'geradezu gehende' [d. h. positive Schlussfolgerung], die induktive, hat es mit einem allgemeinen Begriff zu thun, dessen specifische Merkmale nicht wahrnehmbar sind, wie z. B. die Schlussfolgerung, deren Gegenstand die Sinne sind. Denn in diesem Falle wird erschlossen, dass die Perceptionen der Farbe u. s. w. [d. h. des Geruchs, Geschmacks, Gefühls und des Tons] Werkzeuge benöthigen, weil sie Thätigkeiten sind [und jede Thätigkeit ein Werkzeug erfordert]. Wenn auch z. B. beim Holzspalten das Messer oder dgl. wahrgenommen wird, als ein specifisches Merkmal des allgemeinen Begriffs 'Werkzeug', so wird doch ein solches specifisches Merkmal

1) Nach der Ṭîkâ: *sampratyayaḥ pratiyamânaḥ gandhavattva-rûpa-padârthaḥ.*

2) Dieser Satz wird erst klar werden, wenn er durch eine weitere Ausführung des eben herangezogenen Beispiels seine richtige Beleuchtung empfängt. Daraus, dass die Erde den Geruch als charakteristische Eigenschaft besitzt, könnte man schliessen, dass auch die übrigen derselben Kategorie angehörigen Substanzen, Wasser, Luft u. s. w., diese Eigenschaft besitzen (auf Grund des Trugschlusses *yatra-yatra dravyatvam, tatra-tatra gandhavattvam, yathâ pṛthivyâm).* Die Uebertragung des Geruch-Besitzens auf Wasser, Luft u. s. w. gilt als *prasakta.* Hat man nun aber die Erkenntniss gewonnen, dass die in Rede stehende Eigenthümlichkeit nur einer speciellen Substanz, nicht der ganzen Kategorie Substanz zukommt, darf man gar nicht mehr vermuthen, dass diese Eigenthümlichkeit sich bei anderen Kategorien vorfinde — im Beispiel: dass der Besitz des Geruchs Qualitäten, Bewegungen u. s. w. eigen sei; denn hier ist derselbe *aprasakta.* Die charakteristische Eigenschaft des Duftens trennt also die erdige Substanz von allem gleichartigen (d. h. den anderen Substanzen) wie von allem ungleichartigen derart ab, dass sie allein 'übrig bleibt'; und das Merkmal des Duftens ist ebenso von schlechthin allem, was nicht Erde ist, 'völlig abgesondert'.

3) D. h. im Commentar zu Kârikâ 9, auf S. 47 der Calc. Ed.

4) Correspondirend mit *aparam* 5 Zeilen später.

5) *sva-lakshaṇo* erklärte der Paṇḍit mit *svajâtîyatvena bodhakaḥ*, etwas abweichend von der Ṭîkâ.

Digitized by Google

nicht sinnlich wahrgenommen im Falle eines Werkzeuges, das zu dem Genus derjenigen gehört, welche als Werkzeuge für die Perception der Farbe u. s. w. erschlossen werden [1]. Denn ein solches Werkzeug gehört zu dem Genus Sinn; und ein specieller Sinn [sagen wir etwa: der Gesichtssinn], das specifische Merkmal für den allgemeinen Begriff Sinn [2], ist [wohl für Yogins und Götter, aber] nicht für uns kurzsichtige [Menschenkinder] sinnlich wahrnehmbar — wie z. B. ein Feuer [wahrnehmbar ist], d. h. das specifische Merkmal des allgemeinen Begriffs Feuer. Dieser Unterschied besteht zwischen der auf etwas 'früher erfasstem beruhenden' und der induktiven [Schlussfolgerung], wenn sie auch insofern sich gleich sind, als sie [beide] zur Kategorie der positiven (*vîta*) gehören. [In der Bezeichnung, welche] hier [mit 'induktiv' übersetzt ist] (*sâmânyato dṛshṭam*), heisst *dṛshṭam* 'Erkennen' (*darçanam*), und *sâmânyatas* ist [der Genetiv]: 'des allgemeinen Begriffs'; [denn] das suffix *tas* wird zur Bildung aller Casus verwendet [3]. Das Erkennen eines bestimmten allgemeinen Begriffs, dessen specifische Merkmale nicht wahrnehmbar sind, ist also eine 'induktive Schlussfolgerung'; das ist der Sinn. Alles, was hierüber zu sagen wäre, ist von uns ausführlich in der Tâtparyaṭîkâ [4] zum Nyâyavârttika entwickelt und [deshalb] hier nicht aus Furcht vor Weitschweifigkeit erörtert worden

Da die Erkenntniss des Zusammenhangs von Wort und Bedeutung [von Seiten eines Kindes] die Schlussfolgerung voraussetzt, dass ein Wissen die Vorbedingung für die Handlung ist, welche ein beauftragter Kundiger vornimmt, unmittelbar nachdem er das Wort des beauftragenden Kundigen vernommen, und da [ferner] ein Wort [nur] dann seinen Sinn kund thut, wenn es von der Kenntniss des Zusammenhangs seiner selbst und der Bedeutung begleitet ist, — muss [dem Wort, resp. dem Verstehen desselben] eine Schlussfolgerung voraufgehen. Deshalb definirt [der Verfasser] den Begriff des [autoritativen] Wortes nach dem der Schlussfolgerung: „Die zuverlässige Ueberlieferung aber ist der zuverlässige Ausspruch". Dabei ist mit dem Worte 'der zuverlässige Ausspruch' der Gegenstand der Definition bezeichnet, und der

1) In diesem Satze ist der Text der Ben. Ed. schlechter als der der Calc. Ed. und wird auch nicht, wie sonst gewöhnlich, durch mein MS. bestätigt. Nur ist in der Calc. Ed., welcher ich folge, mit der Ben. Ed. *rûpâdi-jñâne karaṇatvam anumîyate* zu lesen, (das fehlerhafte *karaṇavattvam* ist aus dem gleichlautenden Satzschluss zwei Zeilen vorher hereingekommen). In der Ben Ed. ist aber hinwiederum an der Stelle *karaṇavattvam* falsch, weil dort *yaj-jâtîyam* vorausgeht; man hat entweder *yaj-jâtîyam* . . . . *karaṇam* mit dem MS. zu lesen oder, wie ich in der Calc. Ed. verbessert habe, *yaj-jâtîyasya* . . . . *karaṇatvam*.

2) Denke *indriyatva-rûpasya sâmânyasya*. - Der Paṇḍit sagte: *cakshur-âdikaṃ ghrâṇâdi-vyaktau jñâna-sâdhanatva-rûpeṇa sva-sâmânyaṃ bodhayati*: Wenn ein Mann sich über das Wesen des Gesichtssinnes klar geworden ist, wird er später bei Uebung des Geruchssinnes erkennen, dass dieser in dasselbe Genus gehört wie der Gesichtssinn, u. s. f. mit den übrigen Sinnen. Auf diesem Wege wird er durch Induktion den allgemeinen Begriff des Wahrnehmungswerkzeuges gewinnen.

3) L. *tasi* ḥmit der Ben. Ed. und dem MS., nicht *tasil*, wie die Calc. Ed. hat, und vgl. S. 536 Anm. 4 dieser Uebersetzung.

4) Das Buch wird noch in den Commentaren zur 9. und 17. Kârikâ citirt.

Digitized by Google

Rest ist die Definition. Zuverlässig (*âpta*) bedeutet 'giltig' (*prâpta*), kurz 'richtig' (*yukta*). Was sowohl 'zuverlässig' als auch 'Ueberlieferung' ist, heisst 'zuverlässige Ueberlieferung' [1]). Unter Ueberlieferung ist die durch einen [überlieferten] Ausspruch erzeugte Erkenntniss des Sinnes dieses Ausspruchs zu verstehen. Und diese [Erkenntniss], welche ihren Beweis in sich selbst trägt (*svataḥ-pramâṇam*), ist, weil sie durch die Worte des übermenschlichen Veda hervorgerufen wird, über allen Verdacht der Fehlerhaftigkeit erhaben, mithin richtig. Desgleichen ist auch diejenige Erkenntniss richtig, welche durch die auf dem Veda beruhenden Schriften hervorgerufen wird, d. h. durch die Aussprüche der Tradition, der Legenden und der Purâṇas. Und der Weise der Urzeit Kapila [der Begründer des Sâṃkhya-Systems] konnte sich am Anfang dieser Weltperiode an die in den früheren Weltperioden gelernte [anfanglose, heilige] Ueberlieferung ebenso erinnern, wie am folgenden Tage ein aus dem Schlaf erwachter [2]) an die Tags zuvor in Erfahrung gebrachten Dinge. So sagte ja auch in der Zwiesprach zwischen Âvaṭya und Jaigishavya der erhabene Jaigishavya, dass er sich seiner Existenzen innerhalb zehn grosser Weltperioden erinnere, mit den wohlgefügten Worten, die anheben: „In zehn grossen Schöpfungsperioden [3]) habe ich auf meiner Wanderung ....“

---

1) Dieser Satz hat nur den Zweck, das Compositum als ein Karmadhâraya zu erklären.

2) Die Lesart der Ben. Ed. und des MS. *supta-prabuddhasyeva* ist vorzuziehen.

3) Ich lese mit meinem MS. gegen die beiden Ausgaben *mahâ-sargeshu*, wie die Erzählung in Vyâsa's Commentar zum Yogasûtra 3.18 hat. Wenn auch dort *daçasu mahâ-sargeshu bhavyatvâd anabhibhûta-buddhi-sattvena mayâ* steht, also anstatt unseres *viparivartamânena* (dem übrigens dort *punaḥpunar utpadyamânena* entspricht) etwas anderes gelesen wird, glaube ich doch in jener Stelle des Yoga-Commentars die Quelle unseres Citats sehen zu können. Ich gebe deshalb hier eine Uebersetzung derselben (von S. 181, Z. 9 der Calcuttaer Ausgabe) mit einem Hinweise auf die Erläuterungen des Yogavârttika S. 218 der schlechten Ausgabe, welche von diesem Buch durch die Paṇḍits Râmkṛshṇa und Keçavçâstrin, Benares 1881, veranstaltet ist:

Dem erhabenen Jaigishavya ward, da er in Folge der unmittelbaren Erschauung der [in dem Innenorgan] zurückgebliebenen Eindrücke die Reihe seiner wechselnden Existenzen in zehn grossen Schöpfungsperioden überblickte, die durch die Discrimination bedingte Erkenntniss zu Theil. Da sagte der erhabene Âvaṭya, [der durch die Kraft seiner Yoga-Uebungen sich so hoch über die Menschenwelt erhoben, dass er nur noch ein Liṅgaçarîra, einen inneren Körper, besass, der aber zum Zwecke dieser Unterredung] einen groben Körper angenommen hatte (so *tanu-dhara* nach dem Vârttika): „Da wegen deines Verdienstes (*bhavyatvât*) das Sattva deines Innenorgans unverfinstert [eigentlich: nicht von Rajas und Tamas überwältigt] ist, und du somit den Schmerz, der durch die Existenz in der Hölle und in Thierleibern bedingt ist, in zehn grossen Schöpfungsperioden überblickst, was hast du, immer und immer wieder unter den Göttern und Menschen geboren, als das überwiegende erkannt, die Freude oder den Schmerz?“ Jaigishavya sprach zu dem erhabenen Âvaṭya: „Da wegen meines Verdienstes das Sattva meines Innenorgans unverfinstert ist und ich somit den Schmerz der Existenz in der Hölle und in Thierleibern in zehn grossen Schöpfungsperioden überblicke, erkenne ich dies (l. *pratyavaimiti*): was ich auch, immer und immer wieder unter den Göttern und Menschen geboren, empfunden habe, alles dieses war nichts als Schmerz.“ Da sagte der erhabene Âvaṭya: „Die Gewalt über die Natur und die allerhöchste Freude der Befriedigung, welche du, o Herrlicher, gewonnen, rechnest du diese auch zu den Schmerzen?“ Der erhabene Jaigishavya

Digitized by Google

[illegible] talmudischen
[illegible] Inhalte
[illegible] erkennen, dass
[illegible] dass die Dinge
[illegible] nur vom
[illegible] bezeichnet, wel-
[illegible] Sachen ihn
[illegible] Gegenstand
[illegible] Eigenthüm-
[illegible] nicht
[illegible] Zusammen-
[illegible] Erklärung
[illegible]

[illegible] anders.
[illegible] Bedeutung
[illegible] machen

[illegible]

hat; wie z. B. das Wort 'Hausrind' alles bezeichnet, was Hausrind ist [1]). In gleicher Weise wird nun das Wort Gavaya zur Benennung dessen verwendet, was dem Hausrind ähnlich ist. Also ist die Erkenntniss, dass [dieses Wort] etwas derartiges bezeichnet, nichts anderes als eine Schlussfolgerung [2]). Die Beobachtung aber der Aehnlichkeit [des Gavaya] mit dem Hausrind, wenn ein Gavaya in den Gesichtskreis kommt, ist eine Sinneswahrnehmung, und daher ist [auch] die Beobachtung der Aehnlichkeit [des Hausrinds] mit dem Gavaya, wenn man sich des Hausrinds erinnert, eine Sinneswahrnehmung; denn dem Hausrind wohnt keine andere Aehnlichkeit inne als dem Gavaya. Es heisst nämlich der Besitz (*yoga*) der Gemeinsamkeit überwiegender Theile, welcher der einen Gattung angehört, an der anderen Gattung Aehnlichkeit; und dieser Besitz der Gemeinsamkeit ist ein und derselbe [auf beiden Seiten]. Wird dieser [also] an dem Gavaya sinnlich wahrgenommen, so wird er es auch ebenso an dem Hausrind. Aus allen diesen Gründen (*iti*) existirt für die Analogie kein neues Ziel der Erkenntniss, um dessentwillen sie als ein [besonderes] Erkenntnissmittel constatirt werden müsste. Deshalb ist die Analogie kein neues Erkenntnissmittel [neben den drei von uns aufgestellten].

Ebenso ist auch die Selbstverständlichkeit (*arthâpatti*) kein neues Erkenntnissmittel, [wie die Mîmâṃsakas behaupten, von denen auch die in der Folge widerlegten Erkenntnissmittel angenommen werden]; denn damit verhält es sich folgendermassen: Sieht man, das ein lebender Caitra [= Gajus] nicht zu Hause ist, so gilt die Annahme seines nicht wahrnehmbaren Auswärtsseins bei denkenden Leuten für eine Selbstverständlichkeit; und auch diese ist nichts anderes als eine Schlussfolgerung. Wenn nämlich ein nicht-allgegenwärtiges [d. h. räumlich begrenztes] [3]) an einem bestimmten Orte nicht ist, so ist es anderswo, und wenn ein solches nicht-allgegenwärtiges an einem bestimmten Orte ist, so ist es anderswo nicht: diese allgemein giltige Regel (*vyâpti*) kann jeder leicht an seiner eigenen Person feststellen. Dementsprechend ist die Erkenntniss, dass ein existirender [Caitra] sich auswärts befinde, für deren Gewinnung die Wahrnehmung seines Nichtzuhauseseins das Merkmal ist, einfach eine Schlussfolgerung. Auch kann nicht das Nichtzuhausesein Caitra's abgeleugnet werden, indem man sagt, das er irgendwo sei, wodurch das Nichtzuhausesein als nicht feststehend [erscheinen und demzufolge] keinen Grund für das Auswärtssein abgeben würde. Eben-

1) Des Parallelismus wegen ist wohl die Lesart der Ben. Ed. und des MS. vorzuziehen: *yathâ go-çabdo gotvasya.*

2) Der Leser wird gemerkt haben, dass wir es hier mit einem regelrechten fünftheiligen Nyâya-Syllogismus zu thun haben: *yo 'py ayam gavaya-çabdo* bis *so 'py anumânam eva* Pratijñâ, *yo hi çabdo yatra* bis *tasya vâcako* Hetu, *yathâ go-çabdo gotvasya* (resp. *go-çabdo gotve yathâ*) Dṛshṭânta, *prayujyate caivaṃ gavaya-çabdo go-sadṛçe* Upanaya, *iti tasyaiva* bis *anumânam eva* Nigamana.

3) L. nothwendig *avyâpakaḥ* mit der Ben. Ed. und dem MS. und ergänze dazu *padârthaḥ*; ebenso ist in der folgenden Zeile der Calc. Ed. das Spatium zwischen *yadâ* und *vyâpaka* zu beseitigen. Die Ṭîkâ sucht *vyâpaka* in ganz unnatürlicher Weise zu erklären.

Digitized by Google

Digitized by Google

erfassen und deshalb kein Objekt, das der Sinneswahrnehmung nicht erreichbar wäre [1]), so dass man für dasselbe ein neues Erkenntnissmittel Namens 'Nichtsein' constatiren müsste.

Für das Enthaltensein in Etwas (*saṃbhava*) aber ist ein Beispiel die Erkenntniss, dass ein Droṇa, Âḍhaka, Prastha und andere [Hohlmaasse] in einer Khârî [einbegriffen] sind; und diese [Erkenntniss] ist einfach eine Schlussfolgerung. Denn der Begriff der Khârî lehrt, wenn er als unzertrennlich mit dem [des] Droṇa u. s. w. verbunden erfasst ist, das Vorhandensein des Droṇa u. s. w. in der Khârî erkennen.

Die Sage (*aitihya*) dagegen, die auf nicht anzugebende Urheber zurückgeht und eine blose Continuität von Gerede ist, die sich mit den Worten einführt: „So sagen die Alten" — z. B. „In diesem Feigenbaum haust ein Kobold" —, die ist kein Erkenntnissmittel, weil sie eben aus dem Grunde, dass ihr Urheber sich nicht angeben lässt, zweifelhaft ist. Wenn jedoch die Gewissheit vorliegt, dass sie auf einen zuverlässigen Urheber zurückgeht, so ist sie autoritative Ueberlieferung.

Durch [alles] dies ist der Satz begründet, dass das Erkenntnissmittel [nur] dreierlei Art ist.

Hiermit sind also bisher die Erkenntnissmittel beschrieben zu dem Zwecke, damit sich [durch sie] das zu erkennende feststellen lasse, d. h. das entfaltete [die materielle Welt], das unentfaltete [die Urmaterie] und der Erkenner (*jña*) [d. h. die Seele]. Von diesen Dingen (*tatra*) erkennt auch ein Pflüger mit staubigen Füssen durch Sinneswahrnehmung das entfaltete, d. h. Erde u. s. w., seiner Beschaffenheit nach, d. i. in der Form von Topf, Kleid, Stein, Erdklumpen u. s. w., desgleichen durch die 'auf etwas früher erfasstem beruhende' Schlussfolgerung z. B. aus dem Anblick des Rauches das Vorhandensein von Feuer. Da unser Lehrbuch, wenn es bestimmt wäre, solche Dinge zum Verständniss zu bringen, einen kläglichen Zweck hätte, muss es seine Aufgabe sein, etwas schwer fassliches verstehen zu lehren. Mit Bezug darauf zeigt [der Verfasser] nun, für welche Dinge einzelne Erkenntnissmittel zuständig sind [2]), indem er dieselben aus den [oben] definirten heraushebt:

6. Durch induktive Schlussfolgerung aber erkennt man, was jenseits der Sinne liegt; und was auch durch diese nicht ermittelt wird, das geheimnissvolle, ergiebt sich aus der zuverlässigen Ueberlieferung.

Das Wort 'aber' stellt [die induktive Schlussfolgerung] der Sinneswahrnehmung und der 'auf etwas früher erfasstem beruhenden' [Schlussfolgerung] gegenüber.—Aus der auf induktiver Schlussfolgerung beruhenden Feststellung erkennt man, d. h. lernt

---

1) L. *pratyakshânavaruddho* mit der Ben. Ed. und dem MS.

2) *yatra samarthaṃ=yasya vishayasya bodhane samartham. tasya sâdhakatayâ*, Paṇḍit.

Digitized by Google

man verstehen, was jenseits der Sinne liegt: Urmaterie, Seele u. s. w. [d. h. noch die sinnlich nicht wahrnehmbaren Modifikationen der Urmaterie: das Innenorgan mit den drei verschiedenen Aeusserungen seines Wesens und die feinen Elemente]. Und unter dieser [Erkenntniss] ist das Auffallen des Reflexes des Geistes, d. h. die Feststellung von Seiten des Innenorgans, verstanden [1]).

[Wenn in der Kârikâ nur gesagt ist: „durch induktive Schlussfolgerung"], so ist das eine elliptische Ausdrucksweise; man hat „durch die auf etwas abgesondertem beruhende" hinzuzudenken. Denn, gilt die Induktion allein [als Erkenntnissmittel] für alle übersinnlichen Dinge? Wenn das der Fall wäre, würde sich ja die Nichtexistenz [aller] derjenigen Dinge heraustellen, bei denen diese [Induktion] unmöglich ist, wie z. B. bei der Reihenfolge in der Entstehung des 'grossen' [d. h. des Urtheilsorgans] und der nächstfolgenden [Principien], bei den Begriffen des Himmels, der unsichtbaren Kraft des Verdienstes und der Verschuldung (*apûrva=adṛshṭa*), der Gottheiten u. s. w. Deshalb sagt [der Verfasser]: „Was auch durch diese...." Da schon aus diesen Worten [der Sachverhalt] klar wird, ist wegen des Wortes 'und' auch 'durch die auf etwas abgesondertem beruhende [Schlussfolgerung]' mitgemeint.

«Ganz schön! Wie [aber] die Thatsache, dass die Sinneswahrnehmung in Bezug auf die Blume in der Luft, das Haar der Schildkröte, das Hasenhorn und ähnliche [Undinge] nicht [als Erkenntnissmittel] wirkt, die [absolute] Nichtexistenz dieser [Undinge] erkennen lehrt, geradeso kann es doch auch mit der Urmaterie und den übrigen [vorher genannten Begriffen] stehen; warum sollen denn diese durch Induktion u. s. w. sich ergeben?» Auf diesen Einwand erwidert [der Verfasser]:

7. Wegen zu grosser Entfernung [oder] Nähe, Schäden an den Sinnesorganen, Unaufmerksamkeit, zu grosser Feinheit, Dazwischenliegens [von Etwas], Unterdrücktwerdens und Vermengung mit gleichartigem.

„Werden [bestimmte Dinge] nicht wahrgenommen"; dies, das [in der folgenden Kârikâ] gesagt werden wird, ist nach Art des Löwenblicks [d. h. vorwärts-, resp. rückwärts schauender Weise] zu ergänzen.

„Wegen zu grosser Entfernung", wie ein in die Luft auffliegender Vogel, obwohl er doch thatsächlich vorhanden ist, durch Sinneswahrnehmung nicht mehr erkannt wird. „Wegen der Nähe"; auch hier ist 'wegen zu grosser [Nähe]' (*ati*) zu suppliren; wie die Schminke auf [den Wimpern] des Auges wegen zu grosser Nähe nicht gesehen wird. „Schäden an den Sinnesorganen" sind Blindheit, Taubheit u.s.w.

1) Vgl. oben S. 11 und 15 der Calc. Ed.—Wenn hier die *citi-cchâyâpatti* mit dem *buddher adhyavasâya* identificirt ist, so ist das so zu verstehen, dass der zweite Vorgang des ersteren bedarf, um aus einem rein mechanischen ein bewusster zu werden.

Digitized by Google

„Wegen Unaufmerksamkeit", wie ein z. B. von Leidenschaft heimgesuchter auch einen mitten in ausreichendem Licht befindlichen [1]) Gegenstand in der Nähe der Sinnesorgane nicht wahrnimmt. „Wegen zu grosser Feinheit", wie man ein Atom oder dgl. in der Nähe der Sinnesorgane auch trotz angespannter Aufmerksamkeit nicht erspäht. „Wegen des Dazwischenliegens [von Etwas]", wie [2]) man das durch Wände u. s. w. der Wahrnehmung entrückte, die Frauen des Königs z. B., nicht sieht. „Wegen des Unterdrücktwerdens", wie man bei Tage die vom Sonnenlicht unterdrückte [d. h. verdunkelte] Schaar der Planeten und der [anderen] Gestirne nicht wahrnimmt. „Wegen der Vermengung mit gleichartigem", wie man die aus einer Wolke gefallenen Wassertropfen in einem Teiche nicht wahrnimmt.

Das Wort 'und' (*ca*, im Original am Schlusse der Kârikâ) bedeutet, dass noch etwas nicht angeführtes hinzuzudenken ist [3]). Dahin gehört auch der Begriff des Nochnichtentstandenseins, wofür sich als Beispiel anführen lässt: wie im Stadium der Milch die Molke wegen ihres Nochnichtentstandenseins nicht sichtbar ist, oder dergl.

Gemeint ist also: aus dem blossen Versagen der Sinneswahrnehmung folgt nicht [4]) die Nichtexistenz eines Dinges, weil sonst [die Nichtexistenz] mehr umfassen würde, als sie in der That umfasst. Denn in dem Falle müsste Jemand, der aus einem Hause herausgegangen die Einwohner dieses Hauses nicht sieht, zu der Ueberzeugung kommen, dass diese nicht existiren. Und das ist doch nicht richtig. Wenn dagegen die Sinneswahrnehmung im Falle eines [Dinges] versagt, das [seiner Natur und den Umständen nach wahrgenommen] werden müsste, constatirt man die Nichtexistenz [desselben]. Da nun [aber] die Urmaterie, die Seele und die übrigen [vorher genannten Dinge] nicht von der Art sind, dass man sie durch Sinneswahrnehmung erkennen kann, dürfen logisch denkende Leute lediglich auf Grund des Versagens dieses [Erkenntnissmittels] nicht an deren Nichtexistenz glauben.

Welches nun aber unter diesen [Hindernissen] ist die Ursache für die Nichtwahrnehmbarkeit der Urmaterie und [ihrer ersten Produkte]? Auf diese [Frage] antwortet [der Verfasser]:

1) Denselben Ausdruck *sphitâloka-madhya-vartin* gebraucht Vâcaspatimiçra in der Bhâmatî S. 2, Z. 5.

2) L. auch hinter *vyavadhânât* ein *yathâ* mit der Ben. Ed. und dem MS.

3) Wenn Vâcaspatimiçra dem *ca* hier nach der Weise der Commentatoren die Bedeutung 'und so weiter' beilegt, so glaube ich kaum, dass er Recht hat; wenigstens erweckt bei der Beurtheilung dieses Falles die spitzfindige und sicher unrichtige Deutung des *ca* am Schlusse des Commentars zur vorangehenden Kârikâ ein ungünstiges Vorurtheil.

4) *hi* fehlt in der Ben. Ed. und im MS.

Digitized by Google

8. Wegen ihrer Feinheit wird dieselbe nicht wahrgenommen, nicht wegen ihrer Nichtexistenz, weil sie aus ihren Produkten wahrgenommen wird; und diese Produkte sind das 'grosse' und die folgenden [Principien], welche mit der Urmaterie sowohl gleichartig als auch [von ihr] verschiedengeartet sind.

«Warum aber ist die Nichtwahrnehmbarkeit dieser [Dinge] nicht einfach durch ihre Nichtexistenz bedingt, wie es mit dem siebenten Geschmack[1]) der Fall ist?» Darauf antwortet [der Verfasser]: „Nicht wegen ihrer Nichtexistenz". Warum [nicht]? Weil sie aus ihren Produkten wahrgenommen wird." Mit dem Worte 'dieselbe' [oder 'sie'] meint [der Verfasser] die Urmaterie. Für die Erkenntniss der Seele aber wird er das Mittel [in Kârikâ 17] anführen: „Weil das zusammengesetzte zum Zwecke eines andern da ist. [u. s. w.]." Denn wenn die Sinneswahrnehmung nicht erfolgt im Falle eines durch ein stärkeres Erkenntnissmittel [d. h. durch die Schlussfolgerung] festgestellten [Dinges], so thut sie dies nach unserer Theorie deshalb nicht, weil [das betreffende Ding] kein [für die Sinneswahrnehmung] geeignetes [Objekt] ist. Der siebente Geschmack dagegen ist durch keinerlei Erkenntnissmittel festgestellt, und deshalb darf man in seinem Falle [d. h. dafür, dass er sinnlich nicht wahrnehmbar ist,] nicht [als Grund] voraussetzen, dass er kein [für die Sinneswahrnehmung] geeignetes [Objekt] sei[2]). Das ist gemeint. Welches nun aber sind diese Produkte, aus denen die Urmaterie erschlossen wird? Darauf antwortet [der Verfasser]: „Und diese Produkte sind das 'grosse' und die folgenden [Principien]." In welcher Weise diese zur Erkennung [der Urmaterie] führen, wird weiter unten [in Kârikâ 15] gelehrt werden. Die Gleichartigkeit und Verschiedenartigkeit nun, welche zwischen diesen Produkten [und der Urmaterie] besteht, lehrt [der Verfasser] als etwas für die discriminative Erkenntniss dienliches mit den Worten: „Welche mit der Urmaterie sowohl gleichartig als [von ihr] verschiedengeartet sind." Diese beiden [Eigenschaften] sind in ihrer Besonderheit weiter unten [in Kârikâ 10] zu beschreiben.

Aus dem Produkt wird nur erschlossen, [dass es] eine Ursache [giebt; nicht aber auch, welcher Art diese Ursache ist]. Und so sind über diesen Punkt die [einzelnen] Lehrer verschiedener Ansicht; die einen [d. h. die Buddhisten] sagen: „Aus dem nichtseienden entsteht das seiende"; andere [d. h. die Vedantisten]: „Die Gesammtheit der Produkte ist [nur] eine scheinbare Entfaltung *(vivarta)* des einen seienden, nichts in Wirklichkeit seiendes"; andere aber [d. h. die Vaiçeshikas und Naiyâyikas]: „Aus dem seienden entsteht das [bis dahin] nicht seiende"; [unsere] alten [Sâṃkhya-Auto-

---

1) D. h. mit einem Undinge, weil es nur sechs Geschmäcke, süss, sauer, salzig, bitter, scharf und zusammenziehend, giebt: in *saptama-rasa*, das mir sonst nirgends begegnet ist, haben wir also ein Synonymon für die geläufigen Ausdrücke *kha-pushpa*, *nṛ-çṛṅga*, *çaça-vishâṇa*, *bandhyâ-putra* u. s. w.

2) Verbessere *pratyakshâyogyatâ* mit der Ben. Ed. und dem MS.

Digitized by Google

ritäten dagegen] lehren: „Aus dem seienden entsteht das seiende.“ Für die ersten drei unter diesen Theorien[1]) ist die Annahme der Urmaterie unmöglich, [was wir als einen Fehler bezeichnen müssen]; denn die Welt, welche aus Tönen und anderen [Sinnesobjekten] besteht[2]), die [alle] sich danach unterscheiden, dass sie entweder Freude oder Schmerz oder Apathie erwecken, und die sich ihrer Natur nach verändern, lässt erkennen[3]), dass ihre Ursache[4]) die Urmaterie ist, d. h. [dass ihre Ursache] das Wesen von Sattva, Rajas und Tamas haben muss. Wenn dagegen, [wie die Buddhisten meinen,] aus dem nichtseienden das seiende entstände, wie könnte eine nichtseiende, d. h. aller Qualification entbehrende, Ursache die Eigenthümlichkeiten von Tönen und anderen [Dingen] in sich tragen, die ihrer Natur nach Freude u. s. w. erregen? Die Identität von seiendem und nichtseiendem ist ja unmöglich[5]). Wenn aber [die Vedantisten Recht hätten und] die aus Tönen u. s. w. bestehende empirische Welt [nur] eine scheinbare Entfaltung des einen seienden wäre, so könnte doch ebenso wenig [als auf Grund der buddhistischen Anschauung der Sâṃkhya-Grundsatz] „aus dem seienden entsteht das seiende“ gelten. Denn [für die Vedantisten] stellt sich das ‘zweitlose’ [Brahman] nicht in der Erscheinungswelt dar, sondern [ihnen] gilt die Vorstellung, dass das nicht zur Erscheinungswelt gehörige[6]) sich in der Erscheinungswelt darstelle, als ein einfacher Irrthum. Ferner kann es auch für diejenigen, welche eine Entstehung des [bis dahin] nichtseienden aus einer seienden Ursache annehmen, d. h. für Kaṇabhaksha [=Kaṇâda], Akshacaraṇa [=Gotama] und [deren Anhänger] keine Ursache, die das Wesen der Produkte hat, geben — wegen der Unmöglichkeit der Identität von seiendem und nichtseiendem —, und deshalb ist [auch für sie] die Annahme der Urmaterie unmöglich. Um deshalb die Existenz der Urmaterie zu erweisen, stellt [der Verfasser] zunächst den Satz auf, dass das Produkt [allzeit] real ist [d. h. auch bevor es in die Erscheinung und nachdem es aus der Erscheinung getreten ist]:

9. Weil etwas unreales nicht gemacht werden kann, weil [das Produkt] die materiellen Grundlagen in sich begreift, weil es nicht aus allem entstehen kann, weil [nur] dasjenige, welches dazu befähigt ist, hervorbringt was möglich ist, und weil [das Produkt] eins ist mit der Ursache, ist das Produkt [allzeit] real.

Das Produkt ist [allzeit] real, auch bevor die Ursache in Thätigkeit tritt; so ist zu ergänzen. Und demnach darf uns von denen, welche der Lehre der Naiyâyikas

---

1) L. *paksha-traye.*

2) L. *°âtmakaṃ* mit der Ben. Ed. und dem MS.

3) Hinter *°svabhâvatvam* ist *gamayati* mit der Ben. Ed. einzufügen.

4) Tilge das Komma hinter *kâraṇasya.*

5) Während doch das Produkt mit der materiellen Ursache seinem Wesen nach identisch ist; cf. *kâraṇa-bhâvât* in der folgenden Kârikâ.

6) Verbessere *aprapañcasya.*

Digitized by Google

folgen, nicht untergeschoben werden, dass wir etwas ganz klares [nämlich die einfache Realität des Produkts] zu beweisen suchen. Wenn auch die Entstehung des Sprosses, des Topfes u. s. w. [erst] nach dem Zugrundegehen des Samens, des Thonklumpens u. s. w. wahrgenommen wird, so ist doch nicht dieses Zugrundegehen, sondern lediglich etwas wirkliches, nämlich im Beispiel ein Theil des Samens, die Ursache [jenes Entstehens]. Wenn aber, [wie die Buddhisten meinen,] das wirkliche aus dem unwirklichen entstände, so würden, da das letztere überall anzutreffen ist, alle Produkte überall entstehen können. Dieses und anderes ist von uns in der Tâtparyaṭîkâ zum Nyâyavârttika erörtert worden. Da nun die Wahrnehmung der Erscheinungswelt nicht [mit den Vedantisten] als eine illusorische bezeichnet werden kann, weil es keinen Grund gegen [die Realität der Welt] giebt, so bleibt [für unsere Erwägung nur] die [gemeinsame] Ansicht Kaṇabhaksha's und Akshacaraṇa's übrig. Mit Bezug auf diese [Theorie des Nyâya- und Vaiçeshika-Systems] ist [in unserer Kârikâ] der Satz aufgestellt: „Das Produkt ist [allzeit] real.“ Für denselben giebt [der Verfasser] den Grund an mit den Worten: „Weil etwas unreales nicht gemacht werden kann.“ Wenn das Produkt, bevor die Ursache in Thätigkeit tritt, unreal wäre [wie die Naiyâyikas und Vaiçeshikas meinen], so würde dessen Realität von Niemand bewirkt werden können; denn auch Tausend Künstler können das nicht gelb machen, was [seinem Wesen nach] blau ist. Wenn [uns darauf eingewendet wird]: «Realität und Nichtrealität sind [auf verschiedene Zeiten vertheilte] Qualitäten des Topfes», [so antworten wir]: Es kann doch, wenn ein Ding unreal ist, dieses keine Qualität haben; deshalb bleibt an demselben lediglich Realität und damit keine Nichtrealität bestehen. Wie kann ein Topf unreal sein um einer Nichtrealität willen, welche weder mit ihm in Verbindung steht noch auch sein Wesen ausmacht? Gleichwie darum das Produkt, nachdem die Ursache in Thätigkeit getreten, [real ist, so] ist es auch vor dieser Zeit schon real. Und so bleibt nur [unsere Theorie] übrig, dass [die sogenannte Entstehung eines Dinges] die Manifestirung des [allzeit] realen aus seiner Ursache heraus ist. Und nur von dem [allzeit] realen kann man sagen, dass es sich manifestire; wie z. B. das in den Sesamkörnern [befindliche] Oel in Folge des Pressens, die im Getreide [befindlichen] Körner in Folge des Dreschens, die in den Kühen [befindliche] Milch in Folge des Melkens. Aber dafür, dass etwas unreales gemacht werde, giebt es kein einziges Beispiel; nirgends fürwahr sieht man, dass etwas unreales sich manifestire oder entstehe.

Auch aus folgendem Grunde, sagt [der Verfasser], ist das Produkt bereits real, ehe die Ursache in Thätigkeit tritt: „Weil [das Produkt] die materiellen Grundlagen in sich begreift.“ ‘Die materiellen Grundlagen’ bedeutet: die Ursachen; das ‘Insichbegreifen’ derselben ist ihre Verbindung mit dem Produkt; also: weil das Produkt mit den materiellen Grundlagen in Verbindung steht. Damit ist folgendes gemeint: Die mit dem Produkt in Verbindung stehende Ursache bringt das Produkt hervor, und die Verbindung mit einem unrealen Produkt ist unmöglich; deshalb ist [dieses schon vor der sogenannten Entstehung] real.

Digitized by Google

«Das mag auf sich beruhen. Aus welchem Grunde soll das Produkt nicht von seinen [materiellen] Ursachen hervorgebracht werden, ohne dass es mit diesen in Verbindung steht? Es wird also wohl etwas [bis dahin] unreales entstehen können.» Auf diesen [Einwand des Naiyâyika] antwortet [der Verfasser]: „Weil es nicht aus allem entstehen kann." Wenn etwas hervorgebracht werden könnte, ohne [mit der materiellen Ursache] in Verbindung zu stehen, so würde, weil das Nicht-in-Verbindung-stehen [überall] unterschiedslos dasselbe ist, die ganze Gesammtheit der Produkte aus allem entstehen können; und dies ist [doch in der That] nicht der Fall. Deshalb wird nicht das unverbundene von dem mit ihm unverbundenen hervorgebracht, sondern das verbundene von dem mit ihm verbundenen; wie unsere alten Sâṃkhya-Autoritäten sagen:

> Wenn [die Produkte vor ihrer sogenannten Entstehung] unreal wären, so gäbe es keine Verbindung [derselben] mit ihren Realität besitzenden Ursachen. Und für denjenigen, der die Entstehung eines [mit seiner Ursache] unverbundenen Produkts annimmt, kann nicht die gesetzmässige Vertheilung gelten, [dass ein bestimmtes Produkt von einer bestimmten Ursache stammen muss].

«Ganz schön! Auch wenn [das Produkt mit seiner Ursache] nicht in Verbindung steht, so schafft [doch] die Ursache nur dasjenige Produkt, zu dessen [Hervorbringung] sie befähigt ist. Und diese Befähigung [der Ursache] erkennt man aus dem Anblick [des Produktes]. Deshalb ist es nicht [richtig, dass auf Grund unserer Theorie] die gesetzmässige Vertheilung nicht [zu Recht] bestehen könne.» Auf diesen [Einwand des Naiyâyika] antwortet [der Verfasser]: „Weil [nur] dasjenige, welches dazu befähigt ist, hervorbringt was möglich ist." Soll diese auf der befähigten Ursache beruhende Befähigung überall sein oder [nur] in dem 'möglichen' [Produkt]? Wenn [ihr sagt:] „Ueberall", so bleibt [unser Vorwurf,] dass [für euch] keine gesetzmässige Vertheilung gelten kann, bestehen wie vorher; wenn [ihr aber sagt: „Nur] in dem möglichen [Produkt", so antworten wir:] Wie könnt ihr behaupten, dass [die Befähigung] dort sei, da ja dieses mögliche [Produkt nach eurer Meinung vor der Entstehung] unreal ist? Wenn [ihr aber sagt:] „Einzig und allein die in Rede stehende [der Ursache zukommende] besondere Befähigung ist von der Art, dass sie nur ein Produkt [und] nicht jedes hervorbringt", [so müssen wir fragen:] Wohlan, soll diese besondere Art von Befähigung mit dem Produkt in Verbindung stehen oder nicht? Wenn [ihr meint, dass] sie in Verbindung stehe, so ist [damit von euch unsere Theorie von der allzeitigen] Realität der Produkte [angenommen], weil es keine Verbindung mit unrealem giebt; wenn [ihr dagegen meint, dass jene besondere Art von Befähigung mit dem Produkt] nicht in Verbindung stehe, so bleibt eben derselbe [Vorwurf,] dass [für euch] keine gesetzmässige Vertheilung gelten kann, in Kraft, und deshalb ist [von dem Verfasser] mit Recht gesagt: „Weil [nur] dasjenige, welches dazu befähigt ist, hervorbringt was möglich ist."

Auch aus folgendem Grunde, sagt [der Verfasser], ist das Produkt [allzeit] real: „Und weil [das Produkt] eins ist mit der Ursache;" d. h. weil das Produkt

Digitized by Google

aus der Ursache besteht. Denn das Produkt ist nichts von der Ursache verschiedenes. Da nun die Ursache real ist, wie kann das von derselben nicht verschiedene Produkt unreal sein? Die Identität des Produkts mit der Ursache zu erhärten, haben wir die [folgenden vier] Beweise:

1) a) Das Kleid ist nicht von den Fäden verschieden;
b) Weil [das Kleid] ein [besonderer] Zustand derselben ist.
c) Was hier [auf Erden] von etwas verschieden ist, das ist kein [besonderer] Zustand desselben; wie z. B. die Kuh [kein Zustand] des Pferdes [ist].
d) Das Kleid aber ist ein Zustand der Fäden;
e) Deshalb ist es kein anderer Gegenstand.

2) ab) Da Fäden und Kleid in dem Verhältniss von materieller Ursache und materiellem Produkt stehen, sind sie keine verschiedenen Dinge.
c) Wenn zwei Dinge von einander verschieden sind, so besteht zwischen ihnen nicht das Verhältniss von materieller Ursache und materiellem Produkt; wie z. B. [nicht] zwischen Topf und Kleid.
d) Das Verhältniss von materieller Ursache und materiellem Produkt besteht aber zwischen Fäden und Kleid;
e) Deshalb sind es nicht zwei verschiedene Dinge.

3) a) Auch aus folgendem Grunde sind Fäden und Kleid nicht zwei verschiedene Dinge;
b) Weil weder Zusammenkommen noch Getrenntheit *(aprâpti)* [zwischen ihnen hergestellt] werden kann.
c) Denn wo es sich um verschiedene Gegenstände handelt, ist bekanntlich das Zusammenkommen [möglich], wie im Falle der Schüssel und der [in dieselbe gelegten] Früchte des Judendorns; oder es besteht Getrenntheit, wie im Falle des Himâlaya und des Vindhya-Gebirges.
d) In unserem Falle aber ist weder Zusammenkommen noch Getrenntheit [denkbar];
e) Deshalb sind [Fäden und Kleid] nicht zwei verschiedene Dinge.

4) a) Auch aus folgendem Grunde ist das Kleid nicht von den Fäden verschieden;
b) Weil man [an dem Kleide] nicht die Wirkung eines anderen Gewichts [d. h. das Auf- oder Niedersteigen der Wage] beobachtet, [als an den Fäden].
c) Wenn hier [auf Erden] ein Ding von einem andern verschieden ist, so wird an dem ersten die Wirkung eines anderen Gewichts beobachtet, als an dem zweiten; wie z. B. der durch das Gewicht eines goldenen Haarschmucks *(svastika)* von zwei Pala bewirkte Grad des Niedersinkens [der Wage] ein höherer ist als der durch das Gewicht eines goldenen Haarschmucks von einem Pala bewirkte Grad des Niedersinkens.
d) In dieser Art wird aber keine von der Wirkung des Gewichts der Fäden verschiedene Wirkung des Gewichts des Kleides beobachtet;
e) Deshalb ist das Kleid nicht von den Fäden verschieden.

Digitized by Google

Dies sind die von negativer Betrachtung aus beizubringenden *(avîta)* Beweise für die Identität. Da wir nun in dieser Weise die Identität festgestellt haben, ist also das Kleid nichts anderes als die zu dieser oder jener bestimmten Form modificirten Fäden. [Mithin steht als Resultat fest, dass] das Kleid kein von den Fäden verschiedenes Ding ist. [«Vier Dinge aber» — wendet der Naiyâyika hier ein — «lehren doch, dass die Ursache und das Produkt verschieden sind, nämlich die] über das Wesen des in Rede stehenden[1]) [Produktes herrschenden Vorstellungen, d. h.] die Vorstellung von seiner Hervorbringung *(kriyâ-buddhi)* und die von seiner Vernichtung *(nirodha-buddhi)*, [ferner] die Verschiedenheit des Sprachgebrauchs *(vyapadeça-bheda)*, [dem zufolge man anstatt «Fäden» nicht «Kleid» sagen darf, und umgekehrt], und [schliesslich] die Verschiedenheit des praktischen Zwecks[2]) *(arthakriyâ-bheda)* [d. h. die Thatsache, dass man die Fäden nicht ebenso wie das Kleid gebrauchen kann.» Darauf erwidern wir: Diese vier Dinge] können nicht eine absolute Verschiedenheit erweisen, da dieselben nicht [unserer Lehre] widersprechen, dass diese und jene besonderen Formen an einunddemselben [d. h. sowohl Ursache wie Produkt seienden Gegenstande] in die Erscheinung und aus der Erscheinung treten. Denn wie die Gliedmaassen der Schildkröte aus der Erscheinung treten, wenn sie in den Leib der Schildkröte hineingehen, und in die Erscheinung treten, wenn sie herauskommen — nicht aber entstehen aus der Schildkröte ihre Gliedmaassen noch gehen sie zu Grunde —, geradeso steht es mit dem Topf, dem Diadem und [allen] den anderen besonderen Formen des e i n e n Thons oder Goldes: wenn sie herauskommen, d. h. in die Erscheinung treten, so sagt man 'sie entstehen';[3]) wenn sie hineingehen, d. h. aus der Erscheinung treten, so sagt man 'sie gehen zu Grunde'; [in der That] aber giebt es weder eine Entstehung unrealer noch eine Vernichtung realer Dinge, wie der erhabene Kṛshṇa-Dvaipâyana sagt:

> Realität wird weder dem nichtseienden zu Theil, noch Nichtrealität dem seienden (Bhagavadgîtâ 2. 16).

Gleichwie die Schildkröte nicht von ihren sich zusammenziehenden und ausdehnenden Gliedmaassen verschieden ist, so sind auch Topf, Diadem u. s. w. nicht von Thon, Gold u. s. w. verschieden. Wenn sich dies nun so verhält, so ist der Ausdruck 'das Kleid ist in den Fäden' geradeso zutreffend wie 'die Tilaka-Bäume sind in diesem[4]) Walde'. Und auch die Verschiedenheit des praktischen Zwecks bringt keine [essentielle]

---

1) *sva = prakrânta-vishaya*, Paṇḍit; *svâtmani* ist grammatisch mit allen vier folgenden Begriffen zu verbinden.

2) *kriyâ-vyavasthâ* ist mit der Ben. Ed. und dem MS. zu tilgen; der Ausdruck dient zur Ergänzung von *arthakriyâ-bheda* und hat wahrscheinlich als Ṭippanî am Rande einer Handschrift gestanden oder ist aus der Stelle weiter unten (S. 51, Z. 7 der Calc. Ed.) hier hereingekommen.

3) Hinter *ucyante* ist der folgende (in der Calc. Ed. offenbar wegen des gleichlautenden Schlusses ausgefallene) Satz mit der Ben. Ed. und dem MS. einzufügen: *niviçamânâs tirobhavanto vinaçyanti 'ty ucyante.*

4) D. h. aus Tilaka-Bäumen bestehenden.

Digitized by Google

Verschiedenheit [von Ursache und Produkt] mit sich, da ja bekanntlich ein und dasselbe verschiedene praktische Zwecke erfüllt, wie z. B. ein und dasselbe Feuer verbrennt, leuchtet und kocht. Und ebenso ist die verschiedene Art praktischer Verwendbarkeit[1]) kein Grund für die Verschiedenheit der Dinge, da man an diesen nur insofern eine verschiedene Art praktischer Verwendbarkeit beobachtet, als dieselben entweder in der Gesammtheit oder einzeln vorhanden sind. Gleichwie [nämlich] die [auf Reisen gemietheten] Führer *(vishṭi)* einzeln [nur] den praktischen Zweck erfüllen, den Weg zu zeigen, nicht aber [auch] das Tragen der Sänfte [besorgen, während] sie dagegen in der Vereinigung die Sänfte tragen, ebenso werden die Fäden, obschon sie einzeln keine Verhüllung bewirken, in der Vereinigung, d. h. nachdem ihr Kleidzustand in die Erscheinung getreten, [den Körper] verhüllen.

«Ganz schön!» [wendet der Naiyâyika aufs neue ein] «Ist das In-die-Erscheinung-treten des Kleides, bevor die Ursache in Thätigkeit kommt, real oder unreal? Wenn es unreal sein soll, so wären wir [damit] bei der [von uns constatirten] Hervorbringung des [bis dahin] unrealen angelangt; wenn es aber real sein soll, wozu dann überhaupt die Thätigkeit der Ursache? Denn, wenn das Produkt schon vorhanden ist, so sehen wir keinen Grund ein, warum die Ursache in Thätigkeit treten sollte. Und wenn wir für das In-die-Erscheinung-treten [wieder] ein anderes In-die-Erscheinung-treten anzunehmen hätten, so bekämen wir einen regressus in infinitum. Darum ist es ein leeres Wort, [wenn ihr sagt:] 'die Fäden werden dazu gebracht, dass ihr Kleidzustand in die Erscheinung tritt'.» [Auf diesen Einwand entgegnen wir:] Dann [können wir] aber auch in Bezug auf [eure Naiyâyika-Meinung], dass ein [bis dahin] nicht vorhandenes entstehe, [fragen]: Was ist diese Entstehung eines [bis dahin] nicht vorhandenen? ist sie real oder unreal? Wenn sie real sein soll, wozu dann überhaupt die Ursachen? Wenn sie unreal sein soll, so hätten wir für diese [Entstehung] wieder eine andere Entstehung [anzunehmen] und [bekämen] so einen regressus in infinitum. Wenn [ihr Naiyâyikas] dagegen [sagt,] die Entstehung sei kein von dem Kleide verschiedenes Ding, sondern sie sei eben das Kleid, [so antworten wir darauf:] Dann müsste aber doch, so oft 'Kleid' gesagt wird, damit gleichzeitig gesagt sein 'es entsteht'; und deshalb dürfte man, wenn man 'Kleid' sagt, nicht hinzufügen 'es entsteht'; denn das wäre ja [eurer Erklärung zufolge] eine Tautologie. Ferner würde, [wenn das Wort 'Kleid' den Begriff des Entstehens in sich schlösse,] nicht gesagt werden können 'es geht zu Grunde', weil Entstehen und Zugrundegehen gleichzeitig an einunddemselben nicht sein können. Deshalb kann diese [von euch angenommene] Entstehung des Kleides, sei es, [dass ihr sie als] Inhärenz in der Ursache desselben *(sva)* oder als Inhärenz in der Existenz desselben [auffasst], in beiden Fällen nicht entstehen[2]); vielmehr werden

1) *arthakriyâ-vyavasthâ* ist ein Unterbegriff von *arthakriyâ-bheda.*

2) Denn die Inhärenz gilt den Naiyâyikas als ewig, nicht dem Entstehen und Vergehen unterworfen.

Digitized by Google

zum Zwecke dieser [Entstehung] die Ursachen in Thätigkeit gesetzt [im Beispiel: von dem Weber][1]). Demnach ist [unsere Meinung] berechtigt, dass eine Ursache erforderlich ist, auf dass das einzig und allein reale [d. h. niemals unreale Produkt, sei dieses nun ein] Kleid oder etwas anderes, in die Erscheinung trete. Auch [dürft ihr] nicht [sagen, die Entstehung] sei die Verbindung der Ursachen mit der Farbe des Kleides; denn die Farbe desselben ist keine Thätigkeit, und die Ursachen[2]) stehen [immer, wenn sie ein Produkt hervorbringen,] in Verbindung mit Thätigkeit; sonst würden sie eben keine Ursachen sein. Aus [allen] diesen Gründen ist das Produkt [stets] real, was [jetzt wohl] zur Genüge bewiesen ist.

Nachdem [der Verfasser] hiermit die für den Beweis der Urmaterie dienliche [Lehre von der steten] Realität der Produkte begründet hat, lehrt er zunächst, um diese Urmaterie in der Eigenschaft darzustellen, in welcher sie zu beweisen ist, etwas für die discriminative Erkenntniss förderliches, nämlich in welcher Weise das entfaltete und das unentfaltete gleichartig und in welcher es verschiedengeartet ist:

10. Veranlasst, nicht-ewig, nicht-allgegenwärtig, beweglich, in der Vielheit existirend, auf etwas beruhend, ein Merkmal zur Erschliessung, in Verbindung tretend, von einem andern abhängig ist das entfaltete; das Gegentheil ist das unentfaltete.

'Das entfaltete ist veranlasst', d. h. da Veranlassung Ursache bedeutet, eine solche besitzend. Und was [in jedem einzelnen Fall] die Ursache des [entfalteten] ist, wird [der Verfasser] weiter unten [in Kârikâ 22] darlegen. 'Nicht-ewig' bedeutet vergänglich, d. h. so viel als: aus der Erscheinung tretend. 'Nicht-allgegenwärtig', d. h. es ist nicht in jedem der Veränderung unterliegenden [Objekt] gegenwärtig, [wie es die Urmaterie ist]; denn das Produkt ist von seiner Ursache durchdrungen, [aber] nicht die Ursache von ihrem Produkt. Da nun das Urtheilsorgan und die folgenden [materiellen Objekte] nicht die Urmaterie erfüllen[3]), [sondern von dieser erfüllt werden,] sind dieselben nicht-allgegenwärtig. 'Beweglich' bedeutet: seine Stelle wechselnd. Denn also verhält es sich: das Urtheilsorgan und die andern [Bestandtheile des innern Körpers] verlassen einen angenommenen [groben] Körper nach dem andern und nehmen einen neuen Körper an. Während diese in solcher Weise ihre Stelle wechseln, ist die Bewegung der [groben] Körper und [überhaupt der Elemente,] Erde u. s. w., [in

---

1) Dieser Satz bezieht sich auf die obigen Worte des Opponenten: „Denn, wenn das Produkt schon vorhanden ist, so sehen wir keinen Grund ein, warum die Ursache in Thätigkeit treten sollte".

2) L. *kâraṇânâm* mit der Ben. Ed.

3) L. anstatt der grammatischen Unform *vevishanti* mit der Ben. Ed. *vevishati*. Hier hat die Wurzel *vish* deutlich die im Dhâtup. angegebene Bedeutung *vyâpti*.

Digitized by Google

[illegible] wegen der [illegible] u. s. w.; auch [illegible] Verschiedenheit [illegible] die Produkte vom [illegible] und Produkt im [illegible] gewissen [vorhan-[illegible] der Grundlage [illegible] in diesem [illegible] Merkmal zur [illegible], d. h. [illegible] sind, das [illegible] Urmaterie dagegen [illegible] Erschliessung [illegible] zender-[illegible] so viel als [illegible] heisst das [illegible] Eigenschaft [illegible] Erde und [illegible] Die Urmaterie [illegible] [Principien], [illegible] gegenseitige [illegible] wird. 'Von [illegible] [Principien; [illegible] hervor-[illegible] der Urmaterie [illegible] nicht im [illegible] Ansicht[3]. [illegible] der folgenden [illegible] ein jedes [illegible] Urmaterie. Darum

[illegible] aus Theilen be-[illegible] ist Vâcaspa-[illegible] von allen [illegible] besteht. Man [illegible] des Ausdrucks [illegible]

[illegible]

2 [illegible]

4 [illegible]

5 [illegible]

Digitized by Google

ist das entfaltete, wenn es auch bei der Hervorbringung seiner Produkte [materielle] Ursache ist, bei dieser Gelegenheit doch 'von einem andern abhängig', weil es ein anderes [mitwirkendes, nämlich] die Urmaterie, erfordert. 'Das unentfaltete ist das Gegentheil', nämlich: von dem entfalteten; d. h. nicht-veranlasst, ewig, allgegenwärtig, unbeweglich — [denn], wenn auch dem unentfalteten insofern eine Bewegung zukommt, als es der Umwandelung unterliegt, so wechselt es doch nicht seine Stelle —, eines, auf nichts beruhend, kein Merkmal zur Erschliessung, nicht in Verbindung tretend, selbstständig ist das unentfaltete.

In diesem Abschnitt wurde beschrieben, in welcher Weise das entfaltete und das unentfaltete verschiedengeartet sind; jetzt lehrt [der Verfasser,] in welcher Weise beide gleichartig sind und wie sie sich von der Seele unterscheiden:

11. Aus den drei Constituenten bestehend, ununterschieden, Objekt, gemeinschaftlich, ungeistig, von fruchtbarer Art ist das entfaltete: ebenso die Urmaterie; das Gegentheil davon und [in mancher Hinsicht] ebenso ist die Seele.

'Aus den drei Constituenten bestehend' [ist folgendermassen zu verstehen:] dasjenige, dem die drei [charakteristischsten] Eigenschaften[1]) [der Constituenten, nämlich] Freude, Schmerz und Besinnungslosigkeit angehören, heisst 'aus den drei Constituenten bestehend'. Damit ist die Meinung anderer [d. h. der Naiyâyikas], dass nämlich Freude und dergl. Eigenschaften des Selbstes seien, zurückgewiesen. 'Ununterschieden'; d. h. gleichwie die Urmaterie nicht von sich selbst geschieden werden kann, so können auch das 'grosse' und die folgenden [Entwicklungsstufen] nicht von ihr geschieden werden, weil dieselben aus ihr bestehen. Oder es bedeutet 'Ununterschiedenheit' das Wirken in der Gemeinschaft. Denn nichts ist allein [für sich] zur [Hervorbringung] seines Produkts befähigt, sondern [nur] in der Gemeinschaft [mit etwas anderem][2]); aus einem allein kann nichts auf irgend eine Weise entstehen. Gegen diejenigen aber, welche sagen: „Es giebt nur eine Vorstellung in der Form von Freude, Betrübniss, Verwirrung, Tönen u. s. w., aber kein davon verschiedenes [Objekt] mit solchen Attributen“ [d. h. gegen die buddhistische Sekte der Yogâcâras oder Vijñânavâdins] wendet sich [der Verfasser] mit dem Worte 'Objekt'. Objekt bedeutet dasjenige, was erfasst wird, d. h. ausserhalb der Vorstellung. Deshalb [heisst dieses auch] 'gemeinschaftlich' oder gemeinsam zugehörig, womit gesagt sein soll, dass es — wie Töpfe und dergl. — von [allen den] vielen Seelen erfasst wird. Wenn aber [die Objekte nur] Formen der Vorstellung wären, so würden dieselben, da die Vorstellungen in der Gestalt der Affektionen [auf ein Individuum] beschränkt sind, ebenfalls [in dieser Weise] beschränkt sein.

---

1) Für Vâcaspatimiçra fliessen die beiden Bedeutungen von *guṇa* hier in einander; vgl. seine Einleitung zur folgenden Kârikâ.

2) *tatra = teshâṃ kâraṇânâṃ madhye*, Paṇḍit.

Digitized by Google

[d. h. ein Topf z. B. könnte nur von einer, aber nicht von mehreren Personen wahrgenommen werden,] gleichwie die [in dem einen entstandene] Vorstellung von einem andern nicht wahrgenommen wird, weil das Innenorgan des andern unsichtbar ist. Das ist gemeint. Und so [d. h. auf Grund unserer Theorie] wird es begreiflich, dass viele [Männer] sich an ein einziges kokettes Augenspiel einer Tänzerin erinnern, während dies andernfalls [d. h. auf dem Standpunkt der Vijñânavâdins] nicht möglich wäre. Das ist der Sinn. 'Ungeistig'; das bedeutet: alle [materiellen Dinge] von der Urmaterie und dem Urtheilsorgan an sind ungeistig, und nicht etwa ist das Urtheilsorgan von geistigem Wesen, wie die Buddhisten meinen. 'Von fruchtbarer Art'; d. h. dasjenige, welchem die als Fruchtbarkeit sich darstellende Art und Weise eigen ist, heisst 'von fruchtbarer Art'. An das zu erwartende *(vaktavye) prasava-dharma* [ist Suff. *in* angefügt] im Sinne von °*mant*, um die ewige Verbindung mit der Eigenschaft der Fruchtbarkeit zum Ausdruck zu bringen[1]); [ein *prasava-dharmin* also] kann niemals getrennt werden von [der Eigenthümlichkeit] sich entweder in etwas gleichartiges oder in etwas verschiedenartiges umzuwandeln[2]). Das ist der Sinn. [Alles dieses] von dem entfalteten geltende dehnt [der Verfasser nun] auf das unentfaltete aus mit den Worten: „Ebenso die Urmaterie". D. h. wie das entfaltete [in den genannten Hinsichten] ist, ebenso ist die Urmaterie. Wie nun die Seele von diesen beiden [d. h. von der Urmaterie sowohl als von ihren Entfaltungen] verschieden geartet ist, lehrt [der Verfasser mit den Worten]: „Das Gegentheil davon ist die Seele". «Ganz Schön!» [kann hierauf eingewendet werden] «Es hat [aber doch auch] die Seele Gemeinsamkeiten mit der Urmaterie, insofern sie nicht-veranlasst, ewig u. s. w.[3]) ist, und [ebenso eine Gemeinsamkeit mit den Entfaltungen, insofern sie in der Vielheit existirt; wie kann also gesagt werden, dass die Seele das Gegentheil von jenen sei?» Darauf erwidert [der Verfasser]: „Und [in mancher Hinsicht] ebenso". Das Wort 'und' steht im Sinne von 'doch auch'. Obschon [die Seele] die Gemeinsamkeiten [mit der Materie] besitzt, dass sie nicht-veranlasst u. s. w. ist, so ist sie doch insofern das Gegentheil[4]), als sie nicht aus den drei Constituenten besteht, noch auch [die anderen Eigenthümlichkeiten besitzt, welche in unserer Kârikâ von der Materie ausgesagt sind]. Das ist der Sinn.

«[Soeben] ist [die Materie] 'aus den drei Constituenten bestehend' genannt. Welches sind nun diese drei Constituenten, und wie sind sie zu definiren?» Darauf antwortet [der Verfasser]:

1) Diese Kraft besitzen die Suffixe °*in*, °*mant*, °*vant*: wenn es sich nicht um eine beständige Verbindung handelte, würde *prasava-dharma* gebraucht sein.

2) Einen *sarûpa-pariṇâma* erleiden z. B. die Fäden, wenn aus ihnen ein Gewebe gemacht wird, einen *virûpa-pariṇâma*, wenn sie im Wasser verfaulen.

3) D. h. insofern von ihr alles dasjenige gilt, was zum Schluss des Commentars zu Kârikâ 10 von der Urmaterie ausgesagt ist.

4) Es ist natürlich °*vaiparîtyam* zu verbessern.

Digitized by Google

12. Die Constituenten haben das Wesen von Freude, Leiden und Bestürzung, bezwecken Erleuchtung, Thätigkeit und Hemmung und haben die Funktion sich gegenseitig zu unterdrücken, zu stützen, hervorzubringen und mit einander zu paaren.

[Die Constituenten heissen] *guṇa*, [was] bedeutet 'zum Zwecke eines andern [nämlich der Seele] da seiend'[1]). In [Kârikâ 13] „Sattva gilt als leicht und erleuchtend, [u. s. w.]" werden Sattva und die [beiden] andern [Constituenten] der Reihe nach beschrieben werden. Diese [in unserer Kârikâ gegebene Definition] mit Freude u. s. w. ist in Anbetracht der folgenden [Kârikâ] oder [einfach] aus systematischen Gründen Zahl für Zahl zu verstehen [d. h. in der Weise, dass die erste Eigenschaft der ersten Constituente, die zweite der zweiten, die dritte der dritten angehört]. Damit ist folgendes gemeint. 'Freude' ist Glück, [und] das Wesen der Freude hat die Constituente Sattva; 'Leiden' ist Schmerz, [und] das Wesen des Leidens hat die Constituente Rajas; 'Bestürzung' ist Verwirrung, [und] das Wesen der Bestürzung hat die Constituente Tamas. Gegen diejenigen aber, welche meinen, dass die Freude sich nicht von der Nichtexistenz des Schmerzes unterscheide und dass auch der Schmerz ebenso nichts anderes sei als die Nichtexistenz der Freude, ist der Ausdruck 'Wesen' [gerichtet]. Freude u. s. w. sind nicht Negationen je der anderen Begriffe, sondern positive Dinge, weil das Wort Wesen etwas positives bezeichnet. Von denjenigen Dingen [also], deren Wesen — d. h. positive Natur — die Freude ist, heisst es: sie haben das Wesen von Freude. Ebenso ist auch das übrige zu erklären. Dass nun diese [Gefühle] ihrer Natur nach positiv sind, ergiebt sich aus der [persönlichen] Empfindung. Wenn aber [Freude und Schmerz] ihrem Wesen nach [nur] Negationen von einander wären, so würden wir einen circulus vitiosus *(parasparâçraya)* bekommen, und, da sich nicht einmal eines feststellen liesse, beides nicht feststellen können. Das ist gemeint.

Nachdem [der Verfasser] das Wesen dieser [Constituenten] beschrieben hat, nennt er ihren Zweck: „Sie bezwecken Erleuchtung, Thätigkeit und Hemmung". Auch hier [denke man:] Zahl für Zahl. Da das Rajas [seiner Natur nach] zur Wirksamkeit anregt, so würde es das leichte Sattva beständig zur Wirksamkeit anregen [d. h. dazu, sich in Freude, Erkenntniss u. s. w. zu äussern], wenn es nicht durch das schwere Tamas gehemmt würde; weil es aber vom Tamas gehemmt ist, regt es nur zuweilen [das Sattva] zur Wirksamkeit an. In dieser Weise dient das Tamas zur Hemmung.

Nachdem [der Verfasser] den Zweck [der Constituenten] beschrieben, nennt er ihr Geschäft: „Sie haben die Funktion sich gegenseitig zu unterdrücken, zu stützen, hervorzubringen und zu paaren". 'Funktion' bedeutet Geschäft. Dieses [Wort 'Funktion'] ist mit jedem einzelnen [der vier Begriffe] zu verbinden.

---

1) Bei der Erklärung des Wortes *guṇa* geht also Vâcaspatimiçra nicht von der Bedeutung 'Strähne des Strickes', sondern von der Bedeutung 'Hilfsmittel' aus.

Digitized by Google

Digitized by Google

13. Sattva gilt als leicht und erleuchtend, Rajas als anregend und beweglich, Tamas nur als schwer und hindernd; und sie wirken zu einem [bestimmten] Zwecke, wie die Lampe.

Sattva gilt den Sâṃkhyalehrern als leicht und erleuchtend. Dabei ist die Qualität Leichtheit, die der Schwere entgegenwirkt, die Ursache für das Entstehen der Produkte. Dieselbe Leichtheit, in Folge deren das Feuer aufwärts flackert, ist die Ursache für die wagerechte Bewegung mancher Dinge, wie z. B. des Windes. Ebenso ist die Leichtheit die Ursache dafür, dass die Organe für ihre Funktionen befähigt sind; denn wenn sie schwer wären, so würden sie träge [und unfähig, *manda*] sein. Aus diesem Grunde [nämlich weil die inneren Organe und die Sinnesorgane erleuchten, d. h. die Erkenntniss hervorrufen,] ist das Sattva als erleuchtend bezeichnet. Sattva und Tamas, welche beide nicht von selbst thätig und deshalb nicht zur Ausübung ihrer eignen Geschäfte fähig sind, werden vom Rajas angeregt, d. h. von ihrer Unfähigkeit befreit und angetrieben mit Bezug auf ihre Geschäfte Wirksamkeit, d. h. Thätigkeit, auszuüben. Dies ist mit den Worten „Rajas [gilt] als anregend" gemeint. «Warum [ist das so]?» Darauf wird das Wort 'beweglich' erwidert. Mit demselben ist gezeigt, dass Rajas Thätigkeit bezweckt. Obwohl nun aber das Rajas seiner Beweglichkeit wegen allerwärts alle drei Constituenten [also auch sich selbst] in Bewegung setzt, wirkt[1]) es [doch] nur hier und da wegen [des Einflusses] des schweren und hindernden Tamas, welches dessen Thätigkeit bald hier bald dort[2]) hemmt. Deshalb wird das Tamas, weil es [das Rajas] von diesem und jenem abhält, als hemmend bezeichnet mit den Worten: „Tamas [gilt] nur als schwer und hindernd". Das Wort 'nur' *(eva)* steht nicht am richtigen Platze und ist mit jedem einzelnen [der drei Subjekte] zu verbinden: Nur Sattva...., nur Rajas...., nur Tamas.... .

«Nun sollte man aber doch annehmen, dass die Constituenten, die ihrer Natur nach mit einander im Streit liegen, durch einander zu Grunde gehen — wie [die beiden Dämonenbrüder] Sunda und Upasunda [sich gegenseitig tödteten] — und zwar noch ehe dieselben ein einziges Werk zu Stande gebracht.» Auf diesen [Einwand] antwortet [der Verfasser]: „Und sie wirken zu einem [bestimmten] Zweck, wie die Lampe." Die Erfahrung lehrt folgendes: gleichwie Docht und Oel [jedes für sich] dem Feuer widerstreiten[3]), aber, wenn sie beide zusammen sind und mit Feuer [in Berührung gebracht werden,] ihr Geschäft verrichten, d. h. die Farben zur Erkenntniss bringen, wie ferner Wind, Galle und Schleim, die mit einander im Streit liegen [und die Krankheiten erregen, sobald einer dieser drei Humores ein Uebergewicht über die anderen

1) L. *pravartate* (nicht *pravartyate*) mit der Ben. Ed.

2) L. *tatra-tatra* mit der Ben. Ed. und dem MS.

3) Man bedenke, dass das vegetabilische Oel sich schwer entzündet und dass man durch Aufgiessen solchen Oeles ein kleines Feuer erstickt, ebenso wie durch Aufhäufen von Baumwolle, dem Material des Dochtes.

Digitized by Google

gewinnt, [jedoch in ungetrennter Vereinigung] ihr Geschäft verrichten, d. h. den Körper erwärmen, — ebenso werden [auch] Sattva, Rajas und Tamas, obgleich sie sich gegenseitig widerstreiten, in einander greifen (*anuvartishyanti*) und ihr Geschäft besorgen. Zu einem [bestimmten] Zweck bedeutet: für die Zwecke der Seele; wie [der Verfasser in Kârikâ 31] sagen wird: „Das Ziel der Seele allein ist die Ursache; von keinem [Andern] wird ein Organ zur Wirksamkeit angetrieben.“ Hier lassen nun Freude, Schmerz und Verwirrung, die sich gegenseitig widerstreiten, schliessen, dass die sie erregenden Ursachen ihnen entsprechen, d. h. dass [jede einzelne für sich] das Wesen von Freude, Schmerz und Verwirrung hat und dieselben in dem Verhältniss zu einander stehen, dass sie sich unterdrücken und von einander unterdrückt werden, so erklärt sich daraus die Verschiedenartigkeit [der bei mehreren Personen von demselben Gegenstand hervorgerufenen Empfindungen], wie z. B. eine einzige mit Schönheit, Jugend, Vornehmheit und Anstand ausgestattete Frau [ganz verschiedene Gefühle erregt:] dem Gatten bereitet sie Freude; warum das? weil dem Gatten gegenüber ihre Freudenatur zur Geltung kommt. Ebendiese Frau bereitet ihren Nebenfrauen Schmerz; warum das? weil ihnen gegenüber ihre Schmerznatur zur Geltung kommt. Desgleichen versetzt ebendieselbe einen anderen Mann, der sie nicht gewinnt[1], in Verwirrung [oder Verzweiflung]; warum das? weil ihm gegenüber ihre Verwirrungsnatur zur Geltung kommt. Durch dieses [eine Beispiel von der] Frau sind alle Dinge erklärt. Was in denselben die Ursache der Freude ist, das ist das freudeartige Sattva; was die Ursache des Schmerzes ist, das ist das schmerzartige Rajas; was die Ursache der Verwirrung ist, das ist das verwirrungsartige Tamas. Freude, Licht und Leichtheit aber können unzweifelhaft an ein und demselben Dinge gleichzeitig zur Geltung kommen, weil sie zusammen gesehen werden [z. B. an der Feuerflamme, die den erfrorenen erwärmt, also 1) Freude erregt, 2) leuchtet, 3) Leichtheit manifestirt, weil sie nach oben züngelt]. Deshalb sind aus diesen sich nicht widerstreitenden[2], in derselben[3]) Constituente ruhenden Eigenschaften Freude, Licht, Leichtheit nicht verschiedene bewirkende Ursachen zu erschliessen — wie man solche zu erschliessen hat aus den sich widerstreitenden Eigenschaften Freude, Schmerz, Verwirrung. Ebenso sind nicht verschiedene bewirkende Ursachen zu folgern aus Schmerz, Anregung, Thätigkeit oder aus Verwirrung, Schwere, Hinderung. Hiermit sind die drei Constituenten festgestellt.

«Dies zugegeben, [dass jedes materielle Ding] die Natur der drei Constituenten hat, auch [müssen] an den wahrnehmbaren Dingen, wie Erde u. s. w., die Ununter-

1) [illegible] part. praes. neutr., ebenso wie das folgende [illegible] wegen des Neutrums *par*[illegible].

2) Ich lese [illegible] in Übereinstimmung mit der Ben. Ed. und dem MS.

3) [illegible], weil dies nicht nur mit Bezug auf Sattva, sondern auch auf Rajas und Tamas gesagt wird.

Digitized by Google

schiedenheit und die übrigen [in Kârikâ 11 aufgezählten Eigenschaften] durch die Wahrnehmung sich feststellen lassen. Woher aber [soll sich nachweisen lassen, dass] Sattva und die übrigen [materiellen] Dinge, welche nicht in den Bereich der Wahrnehmung gelangen, ununterschieden, Objekt, gemeinschaftlich, ungeistig und von fruchtbarer Art sind?» Darauf antwortet [der Verfasser]:

14. Die Ununterschiedenheit und die übrigen [Eigenschaften] folgen aus der Drei-Constituenten-Natur [dieser Dinge] und aus der Abwesenheit [dieser Natur] in deren Gegentheil. Daraus, dass das Produkt seinem Wesen nach die Eigenschaften der Ursache hat, folgt auch die Existenz des unentfalteten.

Avivekin ist s. v. a. *avivekitva*, ebenso wie in [Pâṇini's Sûtra 1. 4. 22] „Der Dual dient zur Bezeichnung des Paares, der Singular zu der der Einheit“ [mit *dvi*] *dvitva* und [mit *eka*] *ekatva* [gemeint ist]; sonst müsste ja, [da 2 + 1 = 3 ist, in jenem Sûtra nicht der Dual *dvy-ekayor*, sondern der Plural] *dvy-ekeshu* stehen. Woraus aber folgen die Ununterschiedenheit und die übrigen [Eigenschaften]? Darauf antwortet [der Verfasser]: „Aus der Drei-Constituenten-Natur [dieser Dinge]“. Was auch immer das Wesen von Freude, Schmerz und Verwirrung hat, das ist mit Ununterschiedenheit und den übrigen [in Kârikâ 11 aufgezählten Eigenschaften] verbunden, wie z. B. diese [ganze] vor unseren Augen liegende entfaltete [Welt]. Dies ist der Deutlichkeit halber [zunächst] in positiver Weise ausgedrückt; den Beweis von negativer Seite giebt [der Verfasser] mit den Worten: „Aus der Abwesenheit [dieser Natur] in deren Gegentheil“, d. h. aus der Abwesenheit der Drei-Constituenten-Natur in der Seele, welche das Gegentheil von dem ununterschiedenen u. s. w. ist.

Oder [man kann die erste Zeile unsrer Kârikâ auch anders erklären,] indem man das entfaltete und unentfaltete [zusammen, d. h. nicht nur das unentfaltete, wie bei der ersten Erklärung,] zum Gegenstande der Betrachtung macht; dann liegt gar kein positiver Beweis vor, und mit dem Worte ‘aus der Drei-Constituenten-Natur’ ist lediglich ein negativer[1]) Grund gemeint[2]). «Ganz schön! Wenn die Existenz des unentfalteten [d. h. der Urmaterie] bewiesen wäre, so würden die Ununterschiedenheit und die übrigen [in Kârikâ 11 genannten Eigenschaften] für dasselbe feststehen; die Existenz des unentfalteten aber ist bis jetzt noch nicht bewiesen; wie kann man also dessen Ununterschiedenheit u. s. w. feststellen?» Auf diesen [Einwand] antwortet [der Verfasser]:

---

1) L. *traiguṇyâd ity avîta* mit der Ben. Ed.; das MS. hat *avîta eva hetus traiguṇyâd iti.*

2) Siehe den Schluss der Ṭîkâ auf S. 70: „[Beides zusammen,] das entfaltete und das unentfaltete, ist nicht verschieden von dem, was Ununterschiedenheit u. s. w. besitzt, weil [diese Eigenschaften] nicht da vorhanden sind, wo es keine Drei-Constituenten-Natur giebt; wie z. B. [nicht] in der Seele“. Demnach würde die erste Zeile der Kârikâ dieser zweiten Erklärung zufolge zu übersetzen sein: „Die Ununterschiedenheit und die übrigen [Eigenschaften des unentfalteten wie des entfalteten] folgen aus der Drei-Constituenten-Natur [dieser Dinge], d. h. aus der Abwesenheit [dieser Natur und jener Eigenschaften] in dem Gegentheil des [unentfalteten und des entfalteten, d. h. in der Seele]“.

Digitized by Google

[illegible] Eigenschaften der [illegible] folgendes [illegible] Wesen nach [illegible] Natur nach die [illegible] Natur von [illegible] Prin- [illegible] Schmerz [illegible] Eigen- [illegible] unentfaltete [illegible]

[illegible] und Ak- [illegible] das entfaltete [illegible] sind entfal- [illegible] und dann [illegible] hervorgebracht. [illegible] und dergl., [illegible] das entfaltete [illegible] unentfal- [illegible]

15. [illegible] Dinge [illegible] sind, [illegible] Durchdringungen sind, [illegible] Ursache und Produkt [illegible] nicht verschieden ist,[1])

[illegible] Produkte von dem [illegible] Warum? 'Weil [illegible] [andererseits] das all- [illegible] dass das Produkt [illegible] die bereits [illegible] herauskommen, in der [illegible] Schildkröte, dies [illegible] eingehen, in dem- [illegible] Topf, Diadem[2]) [illegible] Thonklumpen oder [illegible] Erde und die anderen [illegible] wenn sie aus ihrer

1) [illegible] grammatisch [illegible] von [illegible]

2) [illegible] mit der Ben. Ed. und dem Ms.

Ursache, d. h. aus den feinen Elementen, in die Erscheinung treten; [desgleichen] die bereits [früher] realen feinen Elemente, wenn sie aus ihrer Ursache, dem Subjektivirungsorgan, [hervorgehen; desgleichen] das bereits [früher] reale Subjektivirungsorgan, wenn es aus seiner Ursache, dem 'grossen' [Princip, hervorgeht; desgleichen] das bereits [früher] reale 'grosse' [Princip], wenn es aus dem im höchsten Sinne unentfalteten [hervorgeht]. Derartig ist die Verschiedenheit aller, [mit der letzten Ursache] entweder unmittelbar oder mittelbar zusammenhängenden Produkte von [dieser] im höchsten Sinne unentfalteten Ursache. Bei der Rückschöpfung *(pratisarga)* aber treten Topf, Diadem[1]) u. s. w., wenn sie in den Thonklumpen oder in den Goldklumpen eingehen, aus der Erscheinung [wörtlich: werden unentfaltet]. Dieser [Klumpen] ist [zwar, mit der Urmaterie verglichen, entwickelt, aber] als Ursache aufgefasst unentwickelt, d. h., mit den Produkten verglichen, unentfaltet. Ebenso lassen auch Erde und die übrigen [groben Elemente,] wenn sie in die feinen Elemente eingehen, diese feinen Elemente im Verhältniss zu sich selbst als unentfaltet erscheinen; desgleichen lassen die feinen Elemente, wenn sie in das Subjektivirungsorgan eingehen, das Subjektivirungsorgan als unentfaltet erscheinen; desgleichen lässt das Subjektivirungsorgan, wenn es in das 'grosse' [Princip] eingeht, das 'grosse' [Princip] als unentfaltet erscheinen, [und] das 'grosse' [Princip] lässt, wenn es in seine Ursache, d. h. in die Urmaterie eingeht, die Urmaterie als unentfaltet erscheinen. Die Urmaterie aber geht in nichts [anderes mehr] ein, und deshalb ist sie die unentfaltete [Ursache] von allen Produkten. Derartig ist die Nichtverschiedenheit des allgestaltigen, d. h. der mannigfach gestalteten Produkte, von der Urmaterie. — Das sekundäre Suffix *ya* [in *vaiçvarûpya*] ist pleonastisch; [d. h. *vaiçvarûpya* ist so viel als *vaiçvarûpa*]. — Da also die [allzeit] realen Produkte von der Ursache [einerseits] verschieden und [andererseits] nicht verschieden sind, ist die [letzte] Ursache unentfaltet. Auch aus folgendem Grunde, sagt [der Verfasser,] ist sie unentfaltet: „Weil sie in Folge der Kraft hervorgehen". Bekanntlich gehen die Produkte in Folge der Kraft der Ursache hervor, weil keine Produkte aus einer kraftlosen Ursache entstehen; und die in der Ursache ruhende Kraft ist nichts anderes als das Unentfaltetsein des Produkts; denn auf Grund der Theorie, dass die Produkte [allzeit] real sind, lässt sich eine andere Kraft [in der Ursache] als das Unentfaltetsein des Produkts nicht erweisen. Denn nur darin besteht der Unterschied der Sesamkörner, welche die materielle Ursache des Sesamöls sind, von dem Kies, dass sich allein in jenen Sesamöl im Zustande der Zukunft befindet, [aber] nicht in dem Kies. «Das mag sein! [aber gerade diese beiden Gründe,] das Hervorgehen in Folge der Kraft und die Thatsache, dass Ursache und Produkt [einerseits] verschieden und [andererseits] nicht verschieden sind, werden beweisen, dass allein das 'grosse' [Princip] im höchsten Sinne unentfaltet ist; wozu also bedarf es einer von diesem verschiedenen unentfalteten [Ursache]?» Auf diesen [Einwand] antwortet [der Verfasser]: „Weil sie

---

1) Tilge *kuṇḍala* mit der Ben. Ed. und dem MS.

Digitized by Google

begrenzt sind'; weil sie räumlich beschränkt, d. h. so viel als: nicht allgegenwärtig sind. [Dies lässt sich in einem dreitheiligen Syllogismus folgendermaassen ausdrücken]:

1) Die den Gegenstand der Discussion bildenden 'einzelnen Dinge' vom 'grossen' [Princip] an haben zur Ursache etwas unentfaltetes,
2) weil sie begrenzt sind,
3) wie Töpfe und dergl.

Denn Töpfe und dergl. begrenzte Dinge haben bekanntlich zur Ursache etwas [im Vergleich mit ihnen selbst] unentfaltetes, d. h. den Thon und dergl. Damit soll gesagt sein, dass der unentfaltete Zustand des Produkts nichts anderes ist als die Ursache. Die Ursache nun des 'grossen' [Princips] ist das letzte unentfaltete, weil es keinen Beweis für die Annahme eines über diese [Ursache] hinausliegenden unentfalteten[1]) giebt. Auch aus folgendem Grunde haben die den Gegenstand der Discussion bildenden 'einzelnen Dinge' zur Ursache etwas unentfaltetes: 'weil sie durchdrungen sind'. Dieses Durchdrungensein *(samanvaya)* bedeutet, dass verschiedene [Produkte] dasselbe Wesen haben[2]). Wir erkennen ja, dass das Urtheilsorgan und die folgenden [Principien,] die durch [die Funktionen der] Entscheidung u. s. w. gekennzeichnet sind[3]), von Freude, Schmerz und Verwirrung durchdrungen sind. Diejenigen Dinge nun, welche mit bestimmten Eigenthümlichkeiten unzertrennlich verbunden sind, haben zur Ursache etwas unentfaltetes, dem diese [Eigenthümlichkeiten] wesentlich angehören; wie z. B. Topf, Diadem und dergl., welche mit dem Thon- oder Goldklumpen unzertrennlich verbunden sind, zur Ursache etwas unentfaltetes, d. h. [eben] den Thon- oder Goldklumpen, haben. Damit ist festgestellt, dass es eine unentfaltete Ursache der Einzeldinge giebt.

Nachdem [der Verfasser] die Existenz des unentfalteten bewiesen, beschreibt er die Art und Weise seines Wirkens:

16. giebt es eine unentfaltete Ursache; dieselbe äussert sich in den drei Constituenten und in Folge der Verschmelzung durch Veränderung, dem Wasser vergleichbar, wegen der verschiedenen Art, in der die Constituenten sich gegenseitig stützen.

[Wenn die Welt sich] im Zustande der Auflösung *(pratisarga)* [befindet,] unterliegen Sattva, Rajas und Tamas [nur der Veränderung] zu gleichartigem, [d. h. aus Sattva entwickelt sich dann nur reines Sattva u. s. f.]; denn die ihrem Wesen nach sich verändernden Constituenten bestehen auch nicht einen Augenblick, ohne sich zu verändern. Darum äussert sich auch, [wenn die Welt sich] im Zustande der Auflösung [befindet,] das Sattva [nur] in der Form des Sattva, das Rajas [nur] in der Form des

1) L. *paratarâvyakta°* mit der Ben. Ed. und dem MS.

2) Der *samanvaya* der Töpfe z. B. ist die Thatsache, dass sie aus Thon bestehen.

3) Dies ist hinzugefügt, damit *buddhy-âdi kârya-rûpeṇa*, nicht *kâraṇa-rûpeṇa* gedacht werde.

Digitized by Google

Rajas, das Tamas [nur] in der Form des Tamas. Das soll mit dem Ausdruck 'in den drei Constituenten'[1]) gesagt sein. Die andere Art und Weise, in welcher sich [die Urmaterie] äussert [bei der Schöpfung nämlich], beschreibt [der Verfasser] mit den Worten: „Und in Folge der Verschmelzung". Verschmelzung *(samudaya)*, d. h. [wörtlich] Heraustreten in der Vereinigung, bedeutet enge Verbindung[2]) *(samavâya)*. Und eine solche [Verschmelzung] ist bei den Constituenten nicht möglich, ohne dass das Verhältniss von Hauptsache und Beiwerk obwaltet, [d. h. ohne dass eine der drei Constituenten die Hauptrolle, die beiden andern Nebenrollen spielen]. Das Verhältniss von Hauptsache und Beiwerk [aber] kann nicht ohne Ungleichheit bestehen, und Ungleichheit nicht ohne das Verhältniss von unterdrückendem und unterdrückt werdendem[3]). Dies ist die zweite Art und Weise, in welcher sich [die Urmaterie] äussert, wobei das 'grosse' [Princip] und die übrigen [Produkte] entstehen. «Das mag sein; wie [aber] können die einförmigen Constituenten sich in verschiedenen Formen äussern?» Darauf antwortet [der Verfasser]: „Durch Veränderung, dem Wasser vergleichbar". Denn gleichwie das aus der Wolke herabgefallene Wasser, welches doch nur einen Geschmack hat, wenn es in diese oder jene besondere Art des Erdbodens gelangt, sich so verändert, dass es die Geschmäcke der Früchte der Kokospalme, der Weinpalme, des Bilva, des Cirabilva, des Tinduka, der Myrobalane, des Prâcînâmalaka und des Kapittha annimmt, und sich in Folge dessen so mannigfaltig gestaltet, dass es süss, sauer, bitter, scharf und zusammenziehend wird, ebenso stützen sich, nachdem die einzelnen Constituenten in die Erscheinung getreten, [je] die untergeordneten Constituenten[4]) auf die Haupt-Constituente und rufen so [alle] die verschiedenen Modifikationen ins Leben. Dies ist mit den Worten ausgedrückt: „Wegen der verschiedenen Art, in der die Constituenten sich gegenseitig stützen". Das bedeutet: wegen der Verschiedenheit, die dadurch bedingt ist, dass die einzelnen Constituenten sich auf einander stützen.

Gegen die Taushṭikas[5]) aber, welche das unentfaltete, das 'grosse' Princip, das Subjektivirungsorgan, die Sinne oder die Elemente irrthümlich für das Selbst halten und diese Dinge verehren, wendet sich [der Verfasser] mit den Worten:

1) *triguṇataḥ = triguṇa-mâtra-rûpeṇa*, Paṇḍit.

2) In diesem, nicht im Vaiçeshika-Sinne, ist das Wort zu fassen. Die Sâṃkhyas erkennen die 'Inhärenz' der Vaiçeshikas nicht an, und zudem würde diese Bedeutung nicht an unsrer Stelle passen.

3) L. *upamardyo°* mit dem MS.

4) Der Plural *apradhâna-guṇâḥ* ist gesetzt, weil die zahllosen individuellen Constituententheile gemeint sind.

5) D. h. diejenigen, welche nicht der Erlösung, sondern den in Kârikâ 50 besprochenen Befriedigungen *(tushṭi)* zustreben.

Digitized by Google

17. Die Seele ist, weil das zusammengesetzte zum Zwecke eines andern da ist, weil es ein Gegentheil von dem, was aus den drei Constituenten besteht u. s. w., einen Regierer und einen Empfinder geben muss, und weil die Bemühung sich auf die Isolirung richtet.

'Die Seele ist', d. h. etwas von dem unentfalteten und den übrigen [materiellen Dingen] verschiedenes. Warum? 'Weil das zusammengesetzte zum Zwecke eines andern da ist'. Das unentfaltete, das 'grosse', das Subjektivirungsorgan u. s. w. sind zum Zwecke eines andern da, weil [diese Dinge] zusammengesetzt sind, wie Betten, Stühle oder Salben. Alle [materiellen Dinge] vom unentfalteten an sind zusammengesetzt, weil sie das Wesen von Freude, Schmerz und Verwirrung haben. «Das mag sein! Bekanntlich [jedoch] sind Betten, Stühle und dergleichen zusammengesetzte Dinge zum Zwecke [gleichfalls] zusammengesetzter Dinge, [wie] der Körper u. s. w. [d. h. der Sinne] da, aber sie existiren nicht in der Weise zum Zwecke eines andern, dass sich dies auf ein von dem entfalteten und unentfalteten verschiedenes Selbst bezieht. Darum lassen sie schliessen, dass dieses 'andere' einfach etwas anderes zusammengesetztes, aber nicht ein unzusammengesetztes Selbst ist.» Auf diesen [Einwand] antwortet [der Verfasser]: „Weil es ein Gegentheil von dem, was aus den drei Constituenten besteht u. s. w., geben muss". Damit ist folgendes gemeint: wenn [das zusammengesetzte] zum Zwecke eines anderen zusammengesetzten da wäre, so müsste auch dieses, weil dasselbe gleichfalls zusammengesetzt ist, [hinwiederum] zum Zwecke eines anderen zusammengesetzten da sein, desgleichen dieses u. s. f., womit wir einen regressus in infinitum erhalten würden. Und [in unserem Fall] ist, da es eine logische Begrenzung *(vyavasthâ)* giebt, die Annahme eines regressus in infinitum nicht angemessen, weil damit eine unnütze Complikation gegeben sein würde; auch darf man [auf unsern Fall nicht den Grundsatz] anwenden, dass man sich auch die complicirtere Annahme[1]) gefallen lassen muss, wenn diese sich beweisen lässt; denn der Begriff des zusammengesetzten schliesst lediglich den [allgemeinen] Begriff des für ein anderes daseienden ein, [aber nicht den begrenzteren Begriff des für ein anderes zusammengesetztes daseienden][2]). Wer aber meint, dass die Schlussfolgerung im Einklang mit allen an dem Beispiel [d. h. in unserem Fall: an Betten, Stühlen und Salben] erscheinenden Eigenschaften stehen müsse, für den würden alle Schlussfolgerungen fortfallen müssen, wie wir dies in der Tâtparyaṭikâ zum Nyâyavârttika begründet haben. Wer deshalb aus Furcht vor dem regressus in infinitum annimmt, dass dasjenige, [um dessentwillen das zusammengesetzte da ist,] nicht zusammengesetzt ist, muss [auch] zugeben, dass dasselbe nicht aus den drei Constituenten besteht, dass

1) L. natürlich *kalpanâ-gauravam* als Compositum.

2) Oder technisch: es existirt nur die Vyâpti *yat saṃhataṃ, tat parârtham*, aber nicht die Vyâpti *yat saṃhataṃ, tat saṃhatântarârtham*.

es unterschieden[1]), nicht Objekt, nicht gemeinschaftlich, geistig und nicht von fruchtbarer Art ist. Denn das Aus-den-drei-Constituenten-bestehen und die übrigen [in Kârikâ 11 genannten] Eigenschaften sind unzertrennlich mit dem Begriff des Zusammengesetztseins verbunden. Das Zusammengesetztsein, welches in jenem 'andern', [um dessentwillen das zusammengesetzte da ist,] fehlt, schliesst [an demselben] also das Aus-den-drei-Constituenten-bestehen und die übrigen [Eigenschaften] aus; gleichwie der Begriff des Brahmanen [an der Person], wo er fehlt, die Zugehörigkeit zu der Schule der Kaṭha u. s. w. ausschliesst. Deshalb steht fest, dass von dem Lehrer, wenn er sagt: „Weil es ein Gegentheil von dem, was aus den drei Constituenten besteht u. s. w., geben muss", unter dem 'andern' das unzusammengesetzte verstanden wird und dass dieses das Selbst ist. — Auch deshalb ist die Seele, 'weil es einen Regierer geben muss', d. h. weil die aus den drei Constituenten bestehenden Dinge regiert werden. [In der Form eines dreitheiligen Syllogismus ausgedrückt]:

1) Alles das, was das Wesen von Freude, Schmerz und Verwirrung hat, wird bekanntlich von einem andern regiert, wie z. B. der Wagen von dem Lenker.
2) Diese [ganze entfaltete Welt] von dem Urtheilsorgan an hat das Wesen von Freude, Schmerz und Verwirrung.
3) Also muss dieselbe auch von einem andern regiert werden.

Und dieses 'andere', d. h. von den drei Constituenten verschiedene, ist das Selbst. — Auch deshalb ist die Seele, 'weil es einen Empfinder geben muss'. Wenn [der Verfasser sagt, dass] es einen Empfinder geben muss, so bezeichnet er [zugleich] Freude und Schmerz als die Objekte der Empfindung. Denn die Objekte der Empfindung, Freude und Schmerz, d. h. das angenehm und widerwärtig empfundene, werden von jedem einzelnen gefühlt. Darum muss es [ausser Freude und Schmerz] noch irgend etwas anderes geben, das durch diese beiden angenehm und widerwärtig berührt wird. Und die Organe, z. B. das des Urtheils, können nicht [das Subjekt] sein, welches angenehm und widerwärtig berührt wird, weil dieselben, da sie das Wesen von Freude, Schmerz u. s. w. haben, auf sich selbst einwirken würden, was eine logische Unmöglichkeit ist. Deshalb muss etwas, das nicht das Wesen von Freude u. s. w. hat, das angenehm, resp. widerwärtig berührte sein; und dieses ist das Selbst. Andere aber erklären [den Ausdruck 'weil es einen Empfinder geben muss' folgendermaassen]: Das Urtheilsorgan und die übrigen [inneren Organe] werden empfunden, d. h. erkannt; und dass dieselben erkannt werden, ist nicht möglich ohne einen Erkenner. Deshalb giebt es einen von dem Urtheilsorgan und den übrigen erkennbaren [innern Organen] verschiedenen Erkenner; und dieser ist das Selbst. 'Weil es einen Empfinder geben muss' bedeutet [demnach dieser Auffassung zufolge]: weil die Existenz des Erkenners aus dem

1) Da hier die Negationen der in Kârikâ 11, Zeile 1 stehenden Begriffe angeführt werden, ist mit dem MS. *atriguṇatvam vivekitvam* u. s. w. zu lesen, wie auch richtig S. 79, Z. 8 der Calc. Ed. steht. An unserer Stelle theilt die Ben. Ed. den Fehler *avivekitvam* mit der Calc. Ed.

Digitized by Google

erkannt werdenden erschlossen wird. Und die Erkennbarkeit des Urtheilsorgans und der übrigen [inneren Organe] erschliessen wir daraus, dass dieselben das Wesen von Freude u. s. w. haben, ebenso wie Erde und dergl. — Auch aus folgendem Grunde, sagt [der Verfasser], ist die Seele: „Und weil die Bemühung sich auf die Isolirung richtet“, d. h. [die Bemühung] der Lehrbücher und der grossen Seher mit den göttlichen Augen. Und die Isolirung, d. h. das absolute Aufhören des dreifachen Schmerzes, ist bei dem Urtheilsorgan und den anderen [inneren Organen] nicht möglich: denn wie können diese, welche das Wesen von Schmerz u. s. w. haben, von ihrer ureigenen Natur getrennt werden? Die Trennung aber des von jenen [inneren Organen] verschiedenen Selbstes, welches nicht das Wesen des [Schmerzes] hat, von diesem [Schmerze] kann bewerkstelligt werden. Da deshalb die Bemühung der überlieferten Systeme und der grossen Seher sich auf die Isolirung richtet, steht es fest, dass es ein von dem Urtheilsorgan und den übrigen [inneren Organen] verschiedenes Selbst giebt.

Nachdem [der Verfasser] hiermit die Existenz der Seele dargelegt hat, [illegible] mit Rücksicht auf den Zweifel, ob diese [Seele] in allen Körpern einunddieselbe sei oder entsprechend den einzelnen Leibern in der Vielheit existire, dass sie entsprechend den einzelnen Leibern in der Vielheit existirt:

18. Die Vielheit der Seelen ergiebt sich aus der Vertheilung von Geburt, Tod und Organen, aus dem nicht-gleichzeitigen Wirken und schon aus dem verschiedenen Zustand der drei Constituenten.

'Die Vielheit der Seelen ergiebt sich' woraus? 'Aus der Vertheilung von Geburt, Tod und Organen'. Geburt ist die Verbindung der Seele mit den folgenden neuen, als Wohnstätte charakterisirten Dingen: Körper, äussere Sinne, innerer Sinn, Subjektivirungsorgan, Urtheilsorgan und Empfindung; sie ist aber kein Veränderung an der Seele, weil diese unveränderlich ist. Tod ist das Verlassen [illegible] dieser angenommenen Dinge, des Körpers u. s. w., aber nicht die Vernichtung des Selbstes, weil dieses unwandelbar und ewig ist. Unter den Organen sind die [illegible] zehn vom Urtheilsorgan an [bis zu den Organen der Wahrnehmung und des Handelns] verstanden. Die Vertheilung dieser [drei Dinge, d. h.] von Geburt, Tod und Organe[n] bedeutet das Je-anders-sein; [und] dieses [in Wirklichkeit bestehende Je-anders-sein] ist doch unvereinbar mit [der Annahme,] dass einunddieselbe Seele in allen Körpern sei. Dann müssten ja, wenn einer geboren wird, alle geboren werden, wenn einer stirbt, [alle] sterben, wenn einer z. B. erblindet, alle erblinden, und wenn einer [illegible] wird, alle bewusstlos sein. Es würde also, [wenn es nur eine Seele gäbe,] [illegible] Vertheilung bestehen können, sondern diese ist [nur] möglich, wenn entsprechend den einzelnen Leibern die Seelen verschieden sind. Auch darf man nicht annehmen, [illegible] die Vertheilung sich dadurch ergebe, dass die Seele, trotzdem sie nur eine [illegible] die Bestimmungen (*upâdhâna = upâdhi*), d. h. durch die Körper, differenzirt [illegible]

Digitized by Google

denn dann müsste die Vertheilung von Geburt, Tod u. s. w. auch von der Differenzirung durch solche Upâdhis wie Hand, Brust und dergl. abhängig sein; und [thatsächlich] stirbt doch eine Jungfrau nicht, wenn ihr eine Hand abgehauen wird, noch wird sie geboren, wenn ihr ein grosser Körpertheil wie z. B. die Brust wächst. — Auch aus folgendem Grunde, sagt [der Verfasser], ergiebt sich die Verschiedenheit der Seelen entsprechend den einzelnen Leibern: „Aus dem nicht-gleichzeitigen Wirken". Wenn auch das Wirken — d. h. die Thätigkeit — dem inneren Organ angehört, so wird dasselbe doch metaphorisch auf die Seele übertragen; und demnach müsste, wenn diese in einem einzigen Körper thätig ist, dieselbe unter der Voraussetzung, dass es nur eine [Seele] in allen Körpern giebt, überall thätig sein und in Folge dessen alle Körper gleichzeitig in Bewegung setzen. Bei der [Annahme einer] Vielheit [der Seelen] aber fällt dieser Einwand fort. — Auch aus folgendem Grunde, sagt [der Verfasser], ergiebt sich die Verschiedenheit der Seelen: „Und schon aus dem verschiedenen Zustand der drei Constituenten." Das Wort 'schon' ist verstellt [und] unmittelbar hinter 'ergiebt sich' zu denken: 'ergiebt sich schon', d. h. steht ganz fest. *Traiguṇya* ist so viel als *trayo guṇâḥ* 'die drei Constituenten'; der 'verschiedene Zustand' ist das Anderssein derselben. Einige Wohnstätten der Existenz [d. h. einige Körper] nämlich sind reich an Sattva, wie die aufwärts gestiegenen *(ûrdhva-srotas)* [d. h. die Götter]; einige sind reich an Rajas, wie die Menschen; einige reich an Tamas, wie die Thiere. Solch ein verschiedener Zustand — d. h. [solch ein] Anderssein — der drei Constituenten in diesen und jenen Wohnstätten der Existenz wäre nicht möglich, wenn es [nur] eine Seele gäbe. Bei der [Annahme einer] Verschiedenheit [der Seelen] aber fällt dieser Einwand fort.

Nachdem [der Verfasser] hiermit die Vielheit der Seelen bewiesen, nennt er ihre Eigenschaften, weil [die Bekanntschaft mit denselben] zur Erkenntniss des Unterschiedes [zwischen Seele und Materie] dient:

19. Und aus jenem Gegensatz ergiebt sich, dass diese Seele Zeuge, isolirt, neutral, Zuschauer und nicht-handelnd ist.

'Und aus jenem'; das Wort 'und' coordinirt die anderen [hier genannten] Eigenschaften der Seele mit der [in Kârikâ 18 gelehrten] Vielheit. Wenn [in unserer Kârikâ] 'aus diesem *(asmât)* Gegensatz' gesagt wäre, so müsste man dies auf die unmittelbar [in Kârikâ 18] vorangehenden Worte 'aus dem verschiedenen Zustand der drei Constituenten' beziehen; deshalb ist, um diese [Auffassung] auszuschliessen, der Ausdruck 'aus jenem' gebraucht. Denn das unmittelbar vorher erwähnte ist wegen seiner Nähe das Objekt des [Pronomens] 'dieser' *(idamo* grammatischer Gen. von *idam)*, während das entferntere [das Objekt] des [Pronomens] 'jener' *(tadaḥ* gramm. Gen. von *tad)* ist. Demzufolge bezieht sich [unser Ausdruck] auf das entferntere [in Kârikâ 11] „Aus den drei Constituenten bestehend, ununterschieden u. s. w." Der Gegensatz zu jenem [also], was aus den drei Constituenten besteht u. s. w., bedeutet, dass die Seele nicht

Digitized by Google

aus den drei Constituenten besteht, dass sie unterschieden, nicht Objekt, nicht gemeinschaftlich, geistig und nicht von fruchtbarer Art ist. Damit nun, dass sie geistig ist und nicht Objekt, ist aufgezeigt, dass sie Zeuge und Zuschauer ist; denn der Geist ist Zuschauer, [und] nicht das ungeistige; und Zeuge ist der, den man ein Objekt sehen lässt; d. h. wem ein Objekt gezeigt wird, derjenige ist Zeuge. Denn wie im täglichen Leben Kläger und Verklagter dem Zeugen das Streitobjekt zeigen, ebenso zeigt auch die Materie ihr Thun als Objekt der Seele, und deshalb ist die Seele Zeuge. Dagegen kann etwas ungeistiges oder ein Objekt nicht einem Objekt gezeigt werden, [da dieses nicht im Stande ist zu sehen]. Zeuge ist also [die Seele] deshalb, weil sie geistig und nicht Objekt ist. Aus demselben Grunde ist sie auch Zuschauer. Und weil sie nicht aus den drei Constituenten besteht, ist sie isolirt. Isolirung bedeutet die absolute Negation des dreifachen Schmerzes. Und diese [Isolirung] der [Seele] folgt einfach aus dem ihr Wesen ausmachenden Umstande, dass sie nicht aus den drei Constituenten besteht, d. h. dass sie frei ist von Freude, Schmerz und Verwirrung. — Aus demselben Grunde, d. h. weil [die Seele] nicht aus den drei Constituenten besteht, ist sie neutral. Denn wer Freude empfindend an Freude sich labt und Schmerz empfindend den Schmerz hasst, ist nicht neutral; wer aber von diesen beiden frei ist, wird neutral und unbetheiligt genannt. — Daraus schliesslich, dass [die Seele] unterschieden und nicht von fruchtbarer Art ist, ergiebt sich, dass sie nicht-handelnd ist.

«Das mag sein! Wenn ich [aber] durch ein Erkenntnissmittel zu der Ueberzeugung gelangt bin, dass eine Sache zu thun ist, so thue ich sie, weil ich sie als denkendes Wesen zu thun wünsche. In dieser Weise ergiebt sich aus der [eigenen] Empfindung, dass Handeln und Denken [oder Geist] einunddenselben Sitz haben. Das [aber] ist nach dieser [eurer] Theorie nicht möglich, da [eurer Ansicht zufolge] der Geist nicht handelt und das handelnde [d. h. die Materie] ungeistig ist». Auf diesen [Einwand eines Naiyâyika] antwortet [der Verfasser]:

20. Deshalb wird in Folge der Verbindung mit ihr [der Seele] der ungeistige innere Körper *(liṅga)* scheinbar geistig, und ebenso die [am Handeln] unbetheiligte [Seele] scheinbar handelnd, während [in der That] die Constituenten handeln.

Weil durch Gründe bewiesen ist, dass Geist und Handeln einen verschiedenen Sitz haben, deshalb ist dies [was der Naiyâyika sagt] ein Irrthum. Das ist der Sinn. Dass der innere Körper aus dem 'grossen' und den anderen [Principien] bis herunter zu den feinen [Elementen] gebildet ist, wird [der Verfasser in Kârikâ 40] lehren. Die Verbindung [der Seele] mit diesem [inneren Körper], d. h. die Nähe des letzteren, ist der Keim jenes Irrthums. Das übrige ist seinem Sinne nach klar *(a-tirohita)*.

Digitized by Google

[Eben] hiess es ʻin Folge der Verbindung mit ihrʼ. Da nun eine Verbindung zweier getrennter Dinge nicht eintritt ohne ein Erforderniss, und da ein solches nicht vorliegt, ohne dass das Verhältniss von dienendem und bedientem besteht, bezeichnet [der Verfasser] den Dienst [des einen] als die Ursache des Erforderns [von Seiten des andern]:

21. Damit die Seele die Materie erschaue und sich von ihr isolire, findet die Verbindung der beiden statt, die der des Lahmen und Blinden vergleichbar ist. Dadurch wird die Schöpfung hervorgebracht.

Pradhânasya ist Genitivus objectivus: [d. h. ʻdie Materieʼ ist Objekt, und so bedeutet der Anfang der Kârikâ]: zu dem Zwecke, dass die Materie, welche die Ursache von allem ist, von der Seele erschaut werde. Damit ist dargethan, dass die Materie das Objekt der Empfindung ist, und deshalb ist es richtig, da die empfundene Materie nicht ohne einen Empfinder sein kann, dass dieselbe einen Empfinder erfordert. Was [andererseits] die Seele erfordert, zeigt [der Verfasser mit den Worten:] „Damit die Seele sich von ihr isolire“. Denn also [verhält es sich]: die mit der Materie verbundene Seele, welche sich selbst den jener anhaftenden dreifachen Schmerz fälschlich zuschreibt, trachtet nach der Isolirung; und diese ist bedingt durch die Erkenntniss der Verschiedenheit von Materie[1]) und Seele. Da nun die Erkenntniss der Verschiedenheit von Materie[1]) und Seele nicht ohne die Materie [möglich ist], erfordert die Seele die Materie zum Zwecke der Isolirung. In Anbetracht nun der Thatsache, dass die Continuität der [in Rede stehenden] Verbindung anfanglos ist, haben wir anzunehmen, dass [die Seele], obwohl sie schon [mit der Materie] zum Zwecke des Empfindens in Verbindung steht, doch wiederum [mit derselben] zum Zwecke der Isolirung in Verbindung tritt. — «Zugegeben, dass eine Verbindung zwischen den beiden besteht; woher aber kommt die Schöpfung des ʻgrossenʼ und der übrigen [materiellen Produkte]?» Auf diese [Frage] antwortet [der Verfasser]: „Dadurch wird die Schöpfung hervorgebracht“. Denn jene Verbindung würde ohne die Schöpfung des ʻgrossenʼ und der übrigen [Produkte] nicht zur Empfindung und Isolirung[2]) ausreichend sein: das bedeutet: eben jene Verbindung bringt die Schöpfung zum Zwecke der Empfindung und Erlösung hervor.

[Der Verfasser] beschreibt [nun] die Reihenfolge der Schöpfung:

22. Aus der Urmaterie entsteht das ʻgrosseʼ, aus diesem das Subjektivirungsorgan und aus diesem die Reihe der sechzehn; aus fünfen ferner unter diesen sechzehn die fünf Elemente.

Die Urmaterie ist das unentfaltete. Die Definitionen des ʻgrossenʼ und des Subjektivirungsorgans werden [in Kârikâ 23 und 24] gegeben werden. Die [in

1) *sattva* im Sinne von *prakṛti;* vgl. Anm. 1 auf S. 4 meiner Uebersetzung der Aniruddhavṛtti.

2) Hinter *bhogâya* ist *kaivalyâya ca* mit der Ben. Ed. und dem MS. einzufügen.

Kârikâ 26 und 27) zu beschreibenden elf Sinne und die fünf Grundstoffe bilden 'die Reihe der sechzehn', d. h. die durch die Zahl sechzehn begrenzte [Reihe]. 'Aus fünfen ferner' aus der Zahl 'dieser sechzehn', d. h. aus den Grundstoffen, [entstehen] 'die fünf [groben] Elemente', Aether u. s. w. Unter diesen geht aus dem Ton-Grundstoff der Aether hervor, dessen charakteristische Eigenschaft der Ton ist; aus dem mit dem Ton-Grundstoff verbundenen Gefühls-Grundstoff die Luft, deren charakteristische Eigenschaften Ton und Fühlbarkeit sind; aus dem mit den Ton- und Gefühls-Grundstoffen verbundenen Farben-Grundstoff das Feuer, dessen charakteristische Eigenschaften Ton, Fühlbarkeit und Farbe sind; aus dem mit den Ton-, Gefühls- und Farben-Grundstoffen verbundenen Geschmacks-Grundstoff das Wasser, dessen charakteristische Eigenschaften Ton, Fühlbarkeit, Farbe und Geschmack sind; aus dem mit den Ton-, Gefühls-, Farben- und Geschmacks-Grundstoffen verbundenen Geruchs-Grundstoff die Erde, deren charakteristische Eigenschaften Ton, Fühlbarkeit, Farbe, Geschmack und Geruch sind. Das ist der Sinn.

Das unentfaltete ist im allgemeinen [in Kârikâ 10] mit dem Worte „das Gegentheil“[1]) definirt und im besondern [in Kârikâ 13] mit den Worten „Sattva gilt als leicht und erleuchtend u. s. w.“ Desgleichen ist das entfaltete im allgemeinen [in Kârikâ 10] definirt mit den Worten „Veranlasst u. s. w.“. Jetzt beschreibt [der Verfasser] — weil dies zur [Erreichung der] discriminativen Erkenntniss dienlich ist — eine besondere Art des entfalteten, nämlich das Urtheilsorgan:

23. Entscheidung ist das Urtheilsorgan; Verdienst, Erkenntniss, Gleichgiltigkeit und übernatürliche Kraft, dies ist seine Sattva-Natur; seine Tamas-Natur ist das Gegentheil davon.

'Entscheidung ist das Urtheilsorgan' [sagt der Verfasser] in der Meinung, dass eine Thätigkeit und das die Thätigkeit ausübende nicht zu trennen sind. Jeder Mensch des praktischen Lebens *(vyavahartar)* gebraucht [zuerst] die Sinne *(âlocya)*, dann denkt er [mit dem inneren Sinn], dann setzt er [mit dem Subjektivirungsorgan den betreffenden Gegenstand] zu seiner eignen Person in Beziehung *(abhimatya)* „Ich bin dazu berufen“, dann entscheidet er sich [mit dem Urtheilsorgan] „Dies ist von mir zu thun“, und darauf handelt er, wie das aus dem täglichen Leben bekannt ist. Dieser Entschluss nun „Das ist zu thun“, welcher dem Urtheilsorgan angehört, in das in Folge der Nähe des Geistes[2]) die geistige Natur übergeht, ist die 'Entscheidung', d. h. die specielle Funktion des Urtheilsorgans. Von dieser ist das Urtheilsorgan nicht zu trennen, und [so] ist diese [Funktion als] Definition des Urtheilsorgans [angeführt],

---

1) Trotz der übereinstimmenden Lesart der Ausgaben und des MS. ist nach dem Wortlaut von Kârikâ 10 *tad* vor *viparîtam* zu streichen.

2) L. natürlich *citi-saṃnidhânât* als Compositum.

Digitized by Google

weil sie dasselbe von [allem] generell gleichen [d. h. von den übrigen Organen] wie von dem generell verschiedenen [d. h. von Töpfen u. s. w.] unterscheidet. Nachdem [der Verfasser] in dieser Weise das Urtheilsorgan definirt hat, nennt er als zur [Erreichung der] discriminativen Erkenntniss dienlich dessen Sattva-, Rajas-[1]) und Tamas-Eigenschaften: „Verdienst, Erkenntniss, Gleichgiltigkeit und übernatürliche Kraft, dies ist seine Sattva-Natur; seine Tamas-Natur ist das Gegentheil davon“. Verdienst ist die Ursache des Glücks und der Erlösung; und zwar ist dasjenige Verdienst, welches hervorgeht aus der Vollziehung der Opfer, des Spendens und dergl., die Ursache des Glücks, während das aus der Vollziehung der achtgliedrigen Yogapraxis[2]) hervorgehende die Ursache der Erlösung ist. Erkenntniss ist die Erschauung des Unterschieds von Materie[3]) und Seele. Gleichgiltigkeit ist die Negation der Begierde; dieser [Zustand] stellt vier [verschiedene Stufen des] Bewusstseins[4]) dar: 1) das Bewusstsein der Bemühung, 2) das Bewusstsein des Gesondertseins, 3) das Bewusstsein von [nur noch] einem Sinn, 4) das Bewusstsein der Herrschaft.

Begierde und dergl. sind die dem Denkorgan anhaftenden Schäden; von denselben werden die Sinne mit Bezug auf je ihre besonderen Objekte zur Thätigkeit angetrieben. Wenn man sich nun dazu anschickt diese [Schäden] zu beseitigen *(paripâcanâya*[5]*)* mit dem Gedanken „Auf diesen [Antrieb hin, *tat*] sollen die Sinne nicht [mehr] mit Bezug auf die Objekte hier thätig sein“, so ist dieses Bestreben das ‘Bewusstsein der Bemühung’. Liegt man [jener] Beseitigung ob, so sind einige Schäden zu Ende, während andere erst ihrem Ende entgegen gehen. Da nun in dieser Weise zwischen den [beiden Theilen] das Verhältniss des Früher und Später obwaltet, so stellt man fest, dass diejenigen Schäden, welche zu Ende sind, von denen gesondert sind, welche erst ihrem Ende entgegen gehen. Dies ist das ‘Bewusstsein des Gesondertseins’. Wenn die [Schäden], welche in Folge der [durch die Yogapraxis erzielten] Wirkungsunfähigkeit der Sinne vergangen sind, nur noch in [der Form] der sehnsüchtigen Erinnerung in dem inneren Sinne verharren[6]), so ist das ‘Bewusstsein von [nur noch] einem Sinn’ [erreicht]. Auf die drei [bisher besprochenen Stufen des] Bewusstseins folgt nun auch das Aufhören selbst jenes Minimum von sehnsüchtiger Erinnerung an

---

1) Da in der Kârikâ von einer Rajas-Natur des Urtheilsorgans nicht die Rede ist, erklärt die Ṭikâ, dass die Sattva- und Tamas-Eigenschaften desselben der anregenden Mitwirkung des Rajas bedürfen um ins Leben zu treten.

2) S. Yogasûtra 2. 29.

3) Wegen *sattva* im Sinne von *prakṛti* vgl. Anm. 1 auf S. 583.

4) In den folgenden technischen Ausdrücken hat *saṃjñâ* die beiden Bedeutungen ‘Bewusstsein’ und ‘Name’; doch überwiegt entschieden die erstere, wie denn auch Bhojarâja zum Yogasûtra 1.15 *saṃjñâ* in *vaçîkâra-saṃjñâ* durch *vimarça* erklärt. Vgl. Aniruddha zum Sâṃkhyasûtra 2.1.

5) Vgl. *pakva* in der Bedeutung 1) i) des Böhtlingk'schen Wörterbuchs in kürz. Fass.

6) L. *vyavasthânam* anstatt *câ 'navasthâpanam* mit der Ben. Ed., dem MS. und der in der nächstfolgenden Anmerkung angegebenen Quelle.

Digitized by Google

die [früher] [illegible] sinnlichen und übersinnlichen Objekte[1]). Dies ist das Bewusstsein der Herrschaft, welches der verehrungswürdige Patañjali [im Yogasûtra I.15] mit folgenden Worten [illegible] hat: „Das Bewusstsein der Herrschaft bei einem, der kein Verlangen nach den sinnlichen und übersinnlichen Objekten empfindet, ist [illegible]. Diese [illegible] ist eine Eigenschaft des Urtheilsorgans. Auch [illegible] ist eine Eigenschaft des Urtheilsorgans, aus welcher die [illegible] Kleinheit und die anderen [illegible] Eine derselben ist unendliche Kleinheit [illegible] man selbst in einen Stein [illegible] ist das [Unendlich-]leicht-werden, in [illegible] in die Welt der Sonne [illegible] man sich [beliebig] [illegible] äussert sich z. B. darin, [illegible] Wundermacht des Willens [illegible] man in die Erde. [illegible] Herrschaft (*[illegible]*) [illegible]

[illegible]

gene denkt: „Ich bin dazu berufen, ich bin ja dazu befähigt, nur für mich sind diese Dinge da, kein anderer als ich ist dazu berufen, deshalb bin ich es, [der allein dazu befähigt ist]", so ist dieser Wahn[1]) das Subjektivirungsorgan, weil er dessen specielle Funktion ist [und weil eine Thätigkeit und das die Thätigkeit ausübende nicht zu trennen sind[2])]. Von diesem [Subjektivirungswahn] lebt nun das Urtheilsorgan und entscheidet sich dahin: „Dies ist von mir zu thun". Die besonderen Produkte dieses [Subjektivirungsorgans] nennt [der Verfasser mit den Worten]: „Aus demselben geht eine doppelte Schöpfung hervor", [und] die beiden Arten beschreibt er [mit den Worten]: „Die Reihe der elf", welche 'Sinne' heissen, „und die der fünf Grundstoffe; nichts weiter". Mit dem Ausdruck 'nichts weiter' *(eva)* stellt er fest, dass nur diese doppelte Schöpfung, aber keine andere aus dem Subjektivirungsorgan entsteht.

«Das mag sein! Wie [aber] können von dem Subjektivirungsorgan, d. h. von einer einförmigen Ursache, zwei wesensverschiedene Reihen ausgehen, [von denen die eine, d. h. die der Grundstoffe] ungeistig [und die andere, d. h. die der Sinne] erleuchtend [= eine Erkenntniss hervorrufend] ist?» Darauf antwortet [der Verfasser]:

25. Die Sattva-artige [Reihe] der elf entspringt dem modificirten Subjektivirungsorgan; dem Ausgangspunkt der Elemente die der Grundstoffe[3]), diese ist Tamas-artig; dem wirksamen die von beiderlei Art.

Die Reihe der elf, nämlich Sinne, ist Sattva-artig, weil diese erleuchten und leicht sind; sie entspringt dem modificirten — d. h. Sattva-artigen — Subjektivirungsorgan. Dem Ausgangspunkt der Elemente, d. h. dem Tamas-artigen Subjektivirungsorgan, entspringt die Reihe der Grundstoffe. Weshalb? weil diese Tamas-artig ist. Damit ist folgendes gemeint: wenn das Subjektivirungsorgan auch [nur] eines ist, so bringt es doch [zwei] verschiedene Produkte hervor, je nachdem die bestimmte, Constituente, [d. h. Sattva oder Tamas, in dem Subjektivirungsorgan] zunimmt oder unterdrückt wird. «Wenn nun aber alle Produkte allein von Sattva und Tamas erzeugt werden, dann bedürfen wir doch des nichts hervorbringenden Rajas nicht!» Auf diesen [Einwand] antwortet [der Verfasser]: „Dem wirksamen die von beiderlei Art". Durch das wirksame — d. h. Rajas-artige — [Subjektivirungsorgan] entstehen die von beiderlei Art, d. h. die beiden [besprochenen] Reihen. Wenn es auch kein anderes Produkt des Rajas giebt, so bringen doch Sattva und Tamas, obwohl dazu befähigt, nicht von selbst je ihre Produkte hervor, weil sie beide unthätig sind; sondern [nur] dann, wenn das Rajas durch seine Beweglichkeit sie in Bewegung

---

1) Wahn hauptsächlich deshalb, weil dem Ich, d. h. dem unbetheiligten Selbst, etwas ihm in Wirklichkeit nicht zukommendes zugeschrieben wird.

2) Siehe den Anfang des Commentars zu Kârikâ 23.

3) *tanmâtra* ist natürlich adj., abhängig von dem zu ergänzenden *gaṇa*.

Digitized by Google

[illegible] für jene beiden [illegible] die Thätigkeit [illegible]

[illegible]

[illegible] Geruch, Geschmack [illegible] zu greifen, zu gehen, sich zu entfernen [illegible] die Sinne des Handelns.

[illegible]

[illegible]

[illegible] das Wesen der beiden; [illegible] Aus der Verschiedenheit der Modifikation [illegible] die Mannigfaltigkeit [illegible]

[illegible] das Wesen [illegible]

[illegible]

Derselbe bestimmt [nämlich] den durch einen äusseren Sinn wahrgenommenen Gegenstand, der [bis dahin nur] undeutlich als 'dies da' erkannt war, genau: „dies ist so [und] nicht so“; das heisst: er unterscheidet [den Gegenstand von anderen Dingen] auf Grund des Verhältnisses von charakterisirendem und charakterisirtem [oder von Prädikat und Subjekt, z. B. 'der Topf ist gelb']; wie man sagt:

> Zuerst erfassen verständige Leute [nur] etwas undeutliches, ununterschiedenes[1]), einfach 'ein Ding'; darauf bestimmen sie dasselbe seiner allgemeinen Natur [z. B. als Topf] und seinen besonderen Eigenschaften nach [z. B. als gelb].

Denn also [verhält es sich]:

> Die erste Erkenntniss durch Wahrnehmung, die durch einen undeutlich erfassten Gegenstand hervorgerufen wird, ist nicht-differenzirt, ähnlich den Vorstellungen von Kindern, Narren[2]) und dergl. Diejenige Auffassung erst, durch welche darauf das Ding[3]) nach seinen Qualitäten, seinem Genusbegriff u. s. w. festgestellt wird, gilt allgemein als [wirkliche] Sinneswahrnehmung[4]).

Diese als Bestimmen zu definirende Funktion des inneren Sinnes kennzeichnet denselben, weil sie ihn von [allem] generell gleichen [d. h. von den äusseren Sinnen] wie von dem generell verschiedenen [d. h. von Töpfen u. s. w.] unterscheidet. «Das mag sein! Wie [aber] das 'grosse' und das Subjektivirungsorgan, welche beide eine specielle Funktion besitzen, nicht zu den Sinnen gehören, so braucht doch auch der [sogenannte] innere Sinn, der [wie jene] eine specielle Funktion besitzt, nicht ein Sinn zu sein.» Auf diesen [Einwand] antwortet [der Verfasser]: „Und ein Sinn“. Warum? „Wegen der Gleichartigkeit“, d. h. mit den anderen Sinnen. Die [hier gemeinte] Gleichartigkeit besteht darin, dass [der innere wie die äusseren Sinne] das Sattva-artige Subjektivirungsorgan zur materiellen Ursache haben, aber nicht darin, dass sie [beide] Merkmale zur Erschliessung des Herrn [d. h. der Seele] sind; denn auch das 'grosse' und das Subjektivirungsorgan sind Merkmale zur Erschliessung des Selbstes und müssten deshalb dann [auch] Sinne sein. Darum ist [das im Commentar zu Kârikâ 26 gesagte, nämlich] dass [die Sinne, *indriya*] Merkmale zur Erschliessung des Herrn *(indra)* seien, nur eine Etymologie, aber nicht eine Bestimmung dessen, was das Wort [*indriya*] zu bedeuten hat[5]). — «Wie nun aber können die elf Sinne dem einen Sattva-artigen Subjektivirungsorgan entstammen?» Auf diese [Frage]

---

1) *avikalpita* = *nirvikalpaka* 'nicht-differenzirt'.

2) Ich verbessere das °*mûkâdi*° der Ausgaben und des MS. in °*mûḍhâdi*°; denn was sollen die Stummen hier? Vgl. *bâlonmattâdi-samatvam* im Sâṃkhyasûtra 1. 26.

3) *vastu* ist in den Ausgaben von dem folgenden *dharmair* abzutrennen.

4) Vgl. die Varianten in den Citaten Aniruddhavṛtti 1. 89 und Sâṃkhya-pravacana-bhâshya 2. 32.

5) *pravṛtti-nimittam* = *pada-çakyatâvacchedakam*, Nyâyakoça. — Vâcaspatimiçra will sagen, dass man aus der Etymologie nicht die Vyâpti entnehmen darf: *yatra-yatre 'ndra-liṅgatvam, tatra-tatre 'ndriyatvam.*

Digitized by Google

[illegible]

[illegible]

28. Als Funktion der fünf ersten Sinne gilt nur die Wahrnehmung mit Bezug auf Töne usw.; die Funktionen der fünf anderen sind Reden, Greifen, Gehen, Entleerung und Wollust.

[illegible]

[illegible]

29. Die Funktionen machen die specielle Eigentümlichkeit der drei aus; diese sind nicht gemeinschaftlich. Eine gemeinschaftliche Funktion der Organe sind die fünf Lebenshauche, Athem u. s. w.

[illegible] *[illegible]-samkeit* [illegible] specielles [illegible] Dazu gehören [illegible] Zustand derselben [illegible] einzelnen [illegible] Thätigkeit [illegible] Sinnes [illegible] der Verfasser], [illegible] „Diese [illegible] Funktion [illegible] Die fünf

[illegible] Kārikā [illegible]-Commentar [illegible]

Lebenshauche sind die Funktion—d. h. [das Wort *vṛtti* bedeutet hier so viel als] das Lebensmittel [oder Lebensprincip] — aller drei Organe; denn wenn jene [Lebenshauche] da sind, besteht [auch das Leben der Organe], und wenn jene fehlen, fehlt [auch dieses]. Unter den [Lebenshauchen] ist der Athem derjenige, der von der Nasenspitze, durch das Herz und den Nabel bis zu den grossen Zehen wirkt; der Abhauch wirkt in den Halswirbeln, im Rücken, in den Beinen, im After, in den Genitalien und den Rippengegenden; der Mithauch wirkt im Herzen, im Nabel und in allen Gelenken; der Aufhauch wirkt im Herzen, Hals, Gaumen, Schädel und zwischen den Augenbrauen; der Durchhauch wirkt in der Haut. Dies sind die fünf Lebenshauche.

[Der Verfasser] lehrt nun, dass die speciellen Funktionen dieser [ganzen Reihe von Organen] sowohl nach einander als auch gleichzeitig [sich äussern], und dazu, in welcher Weise sie es thun:

30. Die Funktionen aber dieser vier[1]) mit Bezug auf wahrnehmbares werden als gleichzeitig und auf einander folgend bezeichnet; ebenso sind auch die auf jenem beruhenden Funktionen der drei mit Bezug auf nicht-wahrnehmbares.

'Mit Bezug auf wahrnehmbares'; z. B. wenn Jemand in dichter Finsterniss nur in Folge eines Blitzstrahls einen Tiger ganz nahe vor sich sieht, dann treten ja bei demselben Wahrnehmung, Feststellung, Bezugnahme auf die eigene Person und Entschliessung gleichzeitig ins Leben, weil er [sofort] darnach aufspringt und von jenem Orte im Nu enteilt. 'Und auf einander folgend'; [z. B.] wenn Jemand im Halbdunkel zuerst nur einen Gegenstand undeutlich wahrnimmt, darauf mit angespannter Aufmerksamkeit des inneren Sinnes feststellt: „Da ist ein grimmiger Räuber mit einem Bogen, der [schussbereit] gekrümmt ist durch die mit einem Pfeil belegte, bis an das Ohr zurückgezogene Sehne“[2]), darauf die Beziehung zu seiner eigenen Person herstellt: „Er kommt auf mich los“ und darauf den Entschluss fasst: „Ich will von diesem Orte forteilen“.

Im Falle eines übersinnlichen [Objektes] hingegen liegen nur die Funktionen der drei inneren Organe vor, und die der äusseren Sinne [d. h. die Wahrnehmung] fällt fort. Dies sagt [der Verfasser mit den Worten aus]: „[Ebenso sind auch] die auf jenem beruhenden Funktionen der drei mit Bezug auf nicht-wahrnehmbares“. D. h. die Funktionen der drei inneren Organe sind ebensowohl gleichzeitig als auf einander folgend und beruhen auf etwas wahrnehmbarem. Denn Schlussfolgerung, Schrift und Tradition äussern ihre [Erkenntniss erzeugende] Wirkung in Bezug

---

1) Die äusseren Sinnesorgane sind hier als Einheit behandelt.

2) Da der Text der Calc. Ed. hier keinen grammatischen Zusammenhang giebt, ist nach der Ben. Ed. zu lesen: *karṇântâ-'kṛshṭa-saçara-çiñjinî-maṇḍali-kṛta-kodaṇḍaḥ* etc.

Digitized by Google

auf einen übersinnlichen Gegenstand [nur dann], wenn sie sich auf eine Wahrnehmung[1] stützen, sonst nicht. Wie dies bei dem wahrnehmbaren ist, ebenso ist es auch bei dem nicht-wahrnehmbaren; so ist zu construiren.

«Das mag sein! Die Funktionen der vier — resp. drei — [Organe] können [nun aber doch] nicht lediglich von jenen [Organen] *(tan-mâtra)* abhängen; [sondern es muss doch noch einen weiteren Faktor geben, der Ort und Zeit der Entstehung der Funktionen bestimmt]; denn da jene [Organe] ewig sind, würden [auf Grund eurer Anschauung] die Funktionen immerdar entstehen können. Wenn aber eine [derartige] Zufälligkeit obwaltete, würde [auch] eine Vermengung der Funktionen möglich sein, [d. h. man würde beispielsweise mit dem Gesichtssinn hören und mit dem Geschmackssinn sehen können], weil [für euch Sâṃkhyas] keine Ursache der Vertheilung vorhanden ist.» Auf diesen [Einwand] antwortet [der Verfasser]:

31. Sie treten ihre durch das gegenseitige Vorhaben bedingten Funktionen an, jedes die seine; das Ziel der Seele allein ist die Ursache: von keinem [sonst] wird ein Organ zur Wirksamkeit angetrieben.

'Die Organe' ist [in dem ersten Satz] zu ergänzen. Denn gleichwie viele Männer, Lanzen-, Keulen-, Bogen- und Schwertträger nach Verabredung ausziehen um andere zu überfallen [illegible] unter diesen jeder einzelne handelt, indem er das Vorhaben der anderen kennt, [illegible] der Lanzenträger bei der Aktion nur die Lanze ergreift, aber nicht die Keule oder etwas anderes, desgleichen auch der Keulenträger nur die Keule [illegible] nicht die Lanze oder etwas anderes — ebenso wirkt jedes einzelne Organ mit Rücksicht auf das Vorhaben der anderen Organe, d. h. mit Rücksicht auf [illegible] [und] vermeidet so jede [illegible] das Wirken derselben [in dieser Weise] [illegible]. [Dies ist in der Kârikâ] [illegible] die Funktionen an, jedes die seine'. [illegible] oder etwas anderes [illegible] [und [illegible] in der- [illegible] welcher Wesen. [illegible] [der Ver- [illegible] wird

[1] [illegible] — des Zusammen- [illegible] Kommentar zu Kârikâ 5. [illegible] in den Ausgaben [illegible] als er

Digitized by Google

ein Organ zur Wirksamkeit angetrieben". Allein das Ziel der Seele im zukünftigen Zustande — d. h. der [bevorstehende] Genuss und die Erlösung — setzt die Organe in Thätigkeit, wir bedürfen [also] hier keines das Wesen dieser [Organe] kennenden Urhebers. Dies wird in [Kârikâ 57] „Wie.... die Veranlassung für das Wachsthum des Kalbes...." [näher] begründet werden.

„Von keinem [sonst] wird ein Organ zur Wirksamkeit angetrieben" ist [soeben] gelehrt worden; [der Verfasser] theilt nun die Organe ein:

32. Dreizehnerlei Organe giebt es; dieselben wirken annehmend, erhaltend und erleuchtend; und die Objekte ihres Wirkens sind in zehnfacher Art das anzunehmende, zu erhaltende und zu erleuchtende.

'Dreizehnerlei Organe giebt es'; d. h. dreizehn Arten von Organen; elf Sinne, Urtheilsorgan und Subjektivirungsorgan. Organ [oder Werkzeug] ist einer der [sechs] Faktoren, [welche zu dem Begriff der Thätigkeit in Beziehung stehen], und da nichts solch ein Faktor sein kann ohne das Hinzutreten einer Thätigkeit, nennt [der Verfasser] die Thätigkeit [unserer Organe mit den Worten]: „Dieselben wirken annehmend, erhaltend und erleuchtend", [und zwar] in dieser Reihenfolge. Unter den [Organen] 'nehmen' die Sinne des Handelns, Sprache u. s. w., 'an'; das heisst so viel als: sie eignen sich [das weiter unten genannte] an, jeder das seine, oder gewinnen es durch ihre Thätigkeit; das Urtheilsorgan, das Subjektivirungsorgan und der innere Sinn aber erhalten es durch ihre [gemeinschaftliche] Funktion, nämlich durch den Athem und die anderen [Lebenshauche]; die Sinne der Wahrnehmung erleuchten es. Da nun die Thätigkeiten des Annehmens, Erhaltens und [Erleuchtens] ein Objekt erheischen, [so müssen wir fragen]: welches ist [dieses] Objekt und von wie vielfacher Art ist es? Darauf antwortet [der Verfasser]: „Und die Objekte ihres Wirkens", d. h. [des Wirkens] dieser dreizehnerlei Organe, „sind in zehnfacher Art das anzunehmende, zu erhaltende und zu erleuchtende"[1]). Das 'anzunehmende' ist das in Besitz zu nehmende. Für die Sinne des Handelns sind nach der Reihe Reden, Greifen, Gehen, Entleerung und Wollust in Besitz zu nehmen, und diese Dinge sind, da jedes einzelne sowohl den Göttern als auch den nicht-göttlichen Wesen angehört, zehn [an der Zahl]; das 'anzunehmende' ist also zehnfach. Dasselbe gilt auch von dem 'zu erhaltenden', d. h. von dem durch die [gemeinschaftliche] Funktion der drei Innenorgane[2]) — durch den Athem u. s. w. nämlich — [zu erhaltenden] Körper. Dieser besteht aus den fünf Elementen der Erde u. s. w., [wenn] man [auch] die Gesammtheit der fünf [Elemente], des Tonelements u. s. w., [im Falle unserer Körper wegen des Ueberwiegens des

---

1) Hier ist *kâryam* mit der Ben. Ed. und dem MS. zu tilgen.

2) L. mit der Ben. Ed. und dem MS. *antaḥkaraṇa-trayasya* anstatt *antaḥkaraṇâdi-trikasya*.

Digitized by Google

Geruchselements kurzweg] 'Erde' genannt[1]. Diese fünf [Bestandtheile des Körpers] nun sind nach dem Unterschied der göttlichen und nichtgöttlichen [Wesen] zehn [an der Zahl]: das 'zu erhaltende' ist also gleichfalls zehnfach. Ebenso sind [schliesslich] von den Sinnen der Wahrnehmung nach der Reihe Ton, Gefühl, Farbe, Geschmack und Geruch in Besitz zu nehmen, und diese Dinge sind, da jedes einzelne sowohl von den Göttern als auch von den nichtgöttlichen Wesen empfunden wird, zehn [an der Zahl]; das 'zu erleuchtende' ist also gleichfalls zehnfach.

[Der Verfasser] zeigt nun die Unterabtheilungen der dreizehn Organe [illegible]:

33. Das innere Organ ist dreifach, zehnfach das äussere, welches jenen dreien die Objekte kund thut; das äussere wirkt [nur] mit Bezug auf die jetzige Zeit, das innere Organ auf [alle] drei Zeiten.

'Das innere Organ ist dreifach': Unterscheidungsorgan, Ichbewusstseinsorgan und innerer Sinn; das 'innere Organ' [heisst es deshalb], weil es sich im Innern des Körpers befindet. 'Zehnfach das äussere' — d. h. die [äusseren] Sinne — 'welches jenen dreien', d. h. den inneren Organen, 'die Objekte kund thut'. [illegible] die Objekte kund [illegible]; es ist Vermittler für die Feststellung, Subjektivirung und Entschliessung, welche mit Bezug auf die Objekte gethan werden. Dabei sind die Sinne der Wahrnehmung [Vermittler] durch Beobachtung, die Sinne des Handelns aber durch je ihre besondere Thätigkeit. [Der Verfasser] nennt [nun] einen weiteren Unterschied zwischen den äusseren und inneren Organen: 'Das äussere wirkt [nur] mit Bezug auf die jetzige Zeit, das innere Organ auf [alle] drei Zeiten'. Die 'jetzige Zeit' ist die Gegenwart. 'Das äussere' sind die [äusseren] Sinne. Auch die Zukunft und Vergangenheit, sofern sie der Gegenwart nahe sind, gelten als Gegenwart; darum ist auch die Sprache, [die wenn sie Vergangenes und Zukünftiges kund thut, wie z. B. 'ich kam gestern', 'ich werde morgen kommen'], in den Bereich der Gegenwart gehörig. 'Das innere Organ [wirkt] mit Bezug auf [alle] drei Zeiten': z. B. wenn [es] aus einer besonderen Anschwellung eines Flusses [schliesst, dass] es geregnet hat; aus dem Rauche, [dass] hier in dem Buschwerk auf dem Berge Feuer ist; aus dem Herumlaufen der Ameisen mit ihren Eiern[2] — in dem Falle dass [sonst] keine [die Ameisen] störende [Veranlassung] vorliegt — [dass] es Regen geben wird. Und solchen [Schlussfolgerungen] entsprechend gestalten sich [dann] die Feststellung, die Subjektivirung und die Entschliessung. Die Zeit nun, wie sie von den Vaiçeshikas

---

1 Wie man das körperliche Aggregat der Wassergeschöpfe kurzweg als Wasser bezeichnet und so fort.

2 D. h. wenn die Ameisen geschäftig sind ihre Eier in Sicherheit zu bringen, so ist das ein Zeichen [illegible] Regens. Diese indische Thatsache ist von [illegible] Sânkhya Kârikâ S. 113 in einer [illegible] Weise missverstanden.

Digitized by Google

angesehen wird, nämlich als etwas einheitliches, kann nicht die verschiedenen landläufigen Vorstellungen von der Zukunft u. s. w. [d. h. von der Vergangenheit und Gegenwart] ins Leben rufen; darum sollen — während [nach der Meinung der Vaiçeshikas] diese [d. h. die Zeit] durch bestimmte Upâdhis [d. h. durch die Stellungen und den Lauf von Sonne und Mond] der Unterschiede der Zukunft u. s. w. theilhaft wird — einfach eben diese Upâdhis die Ursachen der landläufigen Vorstellungen von der Zukunft u. s. w. sein. Wir bedürfen hier [also] einer überflüssigen [einheitlichen, untheilbaren] Zeit nicht. Dies ist die Ansicht der Sâṃkhyalehrer; darum erkennen sie kein neues [besonderes] Princip in Gestalt der Zeit an[1]).

[Der Verfasser] unterscheidet [nun] die Objekte der in Bezug auf die Gegenwart wirkenden äusseren Sinne:

34. Von diesen haben die fünf Sinne der Wahrnehmung zu Objekten das unterschiedene und das ununterschiedene; die Sprache hat zum Objekt die Töne; die übrigen aber haben fünf Objekte.

'Von diesen', d. h. unter den zehn Sinnen, 'haben die fünf Sinne der Wahrnehmung zu Objekten das unterschiedene und das ununterschiedene'. 'Unterschieden' sind die groben Elemente des Tons u. s. w., welche Freude, Schrecken und Verwirrung hervorrufen, d. h. Erde u. s. w.; 'ununterschieden' sind die Grundstoffe, d. h. die feinen Elemente des Tons u. s. w. Dadurch dass [der Verfasser] die Grundstoffe [besonders] anführt, beugt er [der Annahme] vor, dass diese zu den [groben] Elementen gehören[2]). Die Sinne der Wahrnehmung nun, deren Objekte eben diese [Dinge], die unterschiedenen und die ununterschiedenen, sind, werden so genannt [d. h. 'zu Objekten das unterschiedene und das ununterschiedene habend']. Unter diesen [Sinnen] hat das Gehör bei aufwärts gestiegenen [d. h. Göttern] und Yogins zum Objekt sowohl das feine Ton-Element als auch die groben Töne, dagegen bei [alltäglichen Menschen], wie wir sind, nur die groben Töne. Ebenso hat bei jenen der Gefühlssinn zum Objekt grobe und feine Gefühle, dagegen bei unsereinem nur das grobe Gefühl. Ebenso, verstehe man, [verhalten sich] auch das Gesicht und die [beiden noch] übrigen [Sinne] bei jenen und bei unsereinem den feinen und groben Farben etc. gegenüber. In gleicher Weise 'hat' unter den Sinnen des Handelns 'die Sprache zum Objekt die Töne', d. h. die groben Töne, weil sie die Ursache derselben ist;

---

1) Der Unterschied in der Lehre der beiden Systeme ist also hinsichtlich dieses Punktes folgender. Die Sâṃkhyas sagen: *sûryâdi-kriyâ kâlaḥ;* die Vaiçeshikas: *sûryâdi-kriyopâdhikaḥ sûryâ-'di-kriyâto bhinno 'khaṇḍa-kâlo vartate.*

2) L. *bhûta-bhâvam apâkaroti* mit der Ben. Ed. und dem MS. und vgl. zur Sache die beiden ersten Zeilen des Commentars zu Kârikâ 38. — Der folgende Satz ist als einfache Auflösung des Dvandva-Compositums *viçeshâviçesha* unübersetzbar.

Digitized by Google

aber sie ist nicht die Ursache des feinen Ton-Elements, da dieses aus dem Subjektivirungsorgan hervorgegangen ist, also mit dem Sprachsinn zusammen einunddieselbe Ursache hat. 'Die übrigen' vier [Sinne des Handelns] 'aber', d. h. die Fähigkeiten sich zu entleeren, sich zu begatten, zu greifen und zu gehen, 'haben fünf Objekte'; denn die von den Fähigkeiten zu greifen u. s. w. 'anzunehmenden'[1]) [Objekte], Töpfe und dergl., bestehen aus den fünf [Elementen], dem Ton-Element u. s. w.[2]).

[Der Verfasser] lehrt jetzt, dass unter den dreizehn Organen einige eine untergeordnete Stellung, andere den Vorrang einnehmen, unter Anführung des Grundes:

35. Weil das Urtheilsorgan sammt den [anderen] inneren Organen ein jedes Objekt erfasst, deshalb ist das dreifache Organ Thorhüter; die übrigen sind Thore.

'Thorhüter' bedeutet [so viel als]: den Vorrang einnehmend. 'Die übrigen' Organe, d. h. die äusseren Sinne, 'sind Thore'. 'Weil das Urtheilsorgan sammt' dem inneren Sinn und dem Subjektivirungsorgan 'ein jedes' von jenen gelieferte 'Objekt erfasst', d. h. sich [über jedes Objekt] entscheidet, deshalb sind die äusseren Sinne Thore und das Urtheilsorgan sammt den [anderen] inneren Organen ist Thorhüter.

Nicht allein den äusseren Sinnen gegenüber nimmt das Urtheilsorgan den Vorrang ein, sondern auch dem Subjektivirungsorgan und dem inneren Sinn gegenüber, welche beide doch auch Thorhüter sind, ist dies der Fall. Dies lehrt [der Verfasser im folgenden]:

36. Diese, obwohl sie von einander verschiedengeartete Species der Constituenten sind, bieten alles, was Ziel der Seele ist, dem Urtheilsorgan dar, indem sie es lampenähnlich erleuchten.

Denn wie die Dorfältesten von den Hausvorständen die Steuer erheben und dem Gouverneur des Distrikts übergeben, der Gouverneur des Distrikts dem obersten Leiter [der Finanzen] und dieser dem König, ebenso liefern die äusseren Sinne, wenn sie ihre Wahrnehmung gemacht haben, diese dem inneren Sinn, der innere Sinn, nachdem er sie festgestellt, dem Subjektivirungsorgan, und das Subjektivirungsorgan, nachdem es [den Gegenstand] zur eigenen Person in Beziehung gesetzt, dem Urtheilsorgan, welches die Rolle des obersten Leiters spielt. Dies ist mit den Worten ausgesagt: „Sie bieten, was Ziel der Seele ist, dem Urtheilsorgan dar, indem sie es erleuchten". Die äusseren Sinne, der innere Sinn und das Subjektivirungsorgan sind [zwar] Species

1) [illegible] in demselben Sinne wie in Kârikâ 32.

2) L. [illegible] mit der Ben. Ed. und dem Ms.

Digitized by Google

der Constituenten, d. h. Modifikationen der Constituenten Sattva, Rajas und Tamas; aber sie werden, wenn es auch ihre Natur ist sich einander entgegen zu wirken, einmüthig[1]) gemacht durch das Ziel der Seele, d. h. durch Empfindung und Erlösung: [denn das Ziel der Seele zu erfüllen ist die gemeinsame Aufgabe aller Organe]. Gleichwie Docht, Oel und Feuer, zu dem Zwecke vereinigt durch Entfernung der Finsterniss die Farben zu erleuchten, die Lampe bilden, geradeso sind diese Species der Constituenten [eins zum Zwecke der Erleuchtung, d. h. um die Objekte zur Erkenntniss zu bringen]. So ist zu construiren.

«Warum aber bieten [jene Organe die Objekte] dem Urtheilsorgan dar, und nicht das Urtheilsorgan dem Subjektivirungsorgan, welches [doch auch] Thorhüter ist, oder dem inneren Sinn?» Auf diese [Frage] antwortet [der Verfasser]:

37. Weil das Urtheilsorgan das Empfinden der Seele mit Bezug auf alles[2]) zu Stande bringt, unterscheidet eben dasselbe auch hinwiederum den feinen Unterschied zwischen Urmaterie und Seele.

Da das Ziel der Seele die Veranlassung [des ganzen besprochenen Processes ist], so nimmt dasjenige [Organ], welches das unmittelbare Werkzeug dafür [d. h. für die Erreichung des Zieles der Seele ist], den obersten Rang ein. Das Urtheilsorgan ist nun das unmittelbare Werkzeug dafür; also nimmt dieses den obersten Rang ein, gleichwie der Premierminister, weil er das unmittelbare Werkzeug für die Zwecke des Königs ist, die höchste Instanz vertritt, während die anderen, die Dorfältesten und die übrigen [Beamten] ihm gegenüber eine untergeordnete Stellung haben. Denn 'das Urtheilsorgan' nimmt, weil wegen der Nähe der Seele ihr Reflex auf dasselbe fällt, gleichsam die Natur der [Seele] an und 'bringt' so 'das Empfinden aller' Objekte von Seiten 'der Seele zu Stande'. Denn Empfinden ist Freude- und Schmerzgefühl, und dieses haftet in dem Urtheilsorgan. Da aber das Urtheilsorgan gleichsam die Natur der Seele annimmt, so verhilft es [auf Grund dieser Verbindung] der Seele zur Empfindung. Weil nun die Wahrnehmung der Objekte, ihre Feststellung und die Bezugnahme auf die eigene Person — [alle drei Vorgänge] modificirt in diese oder jene Form — in das Urtheilsorgan übergehen, so werden auch die Funktionen der Sinne und [der beiden untergeordneten inneren Organe] zu Funktionen des Urtheilsorgans zusammen mit dessen eigener Funktion, der Entscheidung; gleichwie die Dorfältesten und die übrigen [Beamten] mit ihren Truppen zu den Truppen des obersten Anführers werden. [Das Urtheilsorgan] bringt [also] das Empfinden der Seele mit Bezug auf alles,

---

1) *ekavâkyatâ* = *aikamatyam*, Paṇḍit.

2) So übersetze ich wegen des Commentars, der *pratyupabhogam* in zwei Worte zerlegt, obwohl es offenbar in der That eins ist.

Digitized by Google

d. h. auf Töne u. s. w., zu Stande.[1]) «Wenn nun aber das Urtheilsorgan der Seele [nichts anderes als] die Empfindung aller Objekte verschafft, so kann es doch keine Erlösung geben.» Auf diesen [Einwand] antwortet [der Verfasser]: „Hernach unterscheidet, d. h. macht, es den Unterschied, d. h. die Unterscheidung, zwischen Urmaterie und Seele.“ «Wenn der Unterschied zwischen Urmaterie und Seele gemacht ist, so kann doch die dadurch bewirkte Erlösung [nur] vergänglich sein, [weil alles gemachte oder bewirkte vergänglich ist].» Auf diesen [neuen Einwand] antwortet [der Verfasser]: „Es unterscheidet“, [constatirt nur den Unterschied], d. h. das Urtheilsorgan lehrt einen schon vorhandenen Unterschied, der [nur] in Folge der Nichtunterscheidung nicht vorhanden zu sein scheint, erkennen: 'Die Urmaterie sammt ihren Umgestaltungen ist eines, das Ich [oder Selbst] ein anderes'; nicht aber macht [das Urtheilsorgan die Unterscheidung,] in welchem Falle dieselbe vergänglich sein würde. Das ist der Sinn. [Der Ausdruck 'es unterscheidet den Unterschied' ist zu beurtheilen] wie 'er kocht das Musskochen'. Und 'machen' [womit wir eben den Ausdruck 'unterscheiden' erläuterten] bedeutet 'erkennen lehren'. Durch diese [letzte Ausführung] ist die Erlösung als das Ziel der Seele hingestellt. Das Wort 'fein' bedeutet, dass dieser Unterschied schwer zu erkennen ist.

Nachdem [der Verfasser] in dieser Weise die Organe eingetheilt, zerlegt er die unterschiedenen und ununterschiedenen Substanzen:

38. Die Grundstoffe sind die ununterschiedenen Substanzen; aus diesen gehen die [groben] Elemente hervor, fünf aus fünfen. Diese heissen unterschiedene Substanzen; sie erregen Freude und Schrecken und Betäubung.

Die Grundstoffe des Tons u. s. w. sind feine [Elemente]; denselben gehören noch nicht die Unterschiede des Freude-u. s. w.-erweckens an, welche [allein] geeignet sind [von uns gewöhnlichen Menschen] empfunden zu werden. Dies ist der Sinn des Wortes *mâtra* 'nur' [in *tan-mâtra* 'Grundstoff'][2]). Nachdem [der Verfasser] die ununterschiedenen

1) Von hier an bis zum Schluss des Commentars ist der Text der Calc. Ed. unbrauchbar. Derselbe ist auf Grund der in der Ṭîkâ S. 106 mitgetheilten (eingeklammerten) Variante, besonders aber auf Grund der Lesart der Ben. Ed. und des MS folgendermaassen herzustellen: *nanu purushasya sarva-vishayopabhoga-sampâdikâ yadi buddhis, tarhy anirmoksha ity ata âha: paçcât pradhâna-purushayor antaram viçesham viçinashṭi karoti. nanu pradhâna-purushayor antarasya kṛtatvâd anityatvam tat-kṛta-mokshasya syâd ity ata âha: viçinashṭi, 'pradhânam sa-vikâram anyad, aham anya' iti vidyamânam evâ 'ntaram avivekenâ 'vidyamânam iva buddhir bodhayati, na tu karoti yenâ 'nityatvam ity arthaḥ, yathau 'dana-pâkam pacati 'ti. karaṇam ca pratipâdanam. anenâ 'pavargaḥ purushârtho darçitaḥ. sûkshmam iti durlakshyam tad antaram.*

2) *tan-mâtra* 'nichts als das', d. h. ein bestimmter Grundstoff in völliger Isolirung. Durch die Verbindung mit einander werden, wie der Commentar zu Kârikâ 22 lehrt, die fünf Tanmâtra zu groben Elementen und bekommen die drei in unserer Kârikâ genannten Unterschiede, durch welche sie für uns alltägliche Menschen wahrnehmbar werden. *Çabdâdi-tanmâtram na sparçâdi-guṇântara-saṃkîrṇam*, Paṇḍit.

Digitized by Google

Stoffe beschrieben, legt er, um die unterschiedenen zu beschreiben, die Entstehung der letzteren dar: 'aus diesen' Grundstoffen, d. h. nach der Reihe aus einem, zweien, dreien, vieren, fünfen, 'gehen die [groben] Elemente hervor', d. h. Aether, Luft, Feuer, Wasser, Erde; 'fünf aus fünfen', d. h. aus den Grundstoffen. «Die Entstehung dieser [groben] Elemente zugegeben; wie kommt man [aber] dazu, denselben Unterschiedenheit zuzuschreiben?» Darauf antwortet [der Verfasser]: „Diese heissen unterschiedene Substanzen.“ Warum? „Sie erregen Freude und Schrecken und Betäubung.“ Das erste 'und' soll den Grund, das zweite die Anreihung bezeichnen (!)[1]) Weil unter den groben Stoffen, Aether u. s. w., einige in Folge des Ueberwiegens von Sattva Freude erregend, d. h. wonnig, klar und leicht, einige in Folge des Ueberwiegens von Rajas Schrecken erregend, d. h. peinvoll und unstät, einige in Folge des Ueberwiegens von Tamas Betäubung erregend, d. h. Bestürzung bewirkend[2]) und schwer sind. Diese [Stoffe,] welche [von uns] als von einander gesondert wahrgenommen werden, heissen 'unterschiedene' und 'grobe Stoffe'. Die Grundstoffe aber werden von unsereinem als von einander gesondert nicht wahrgenommen und heissen deshalb 'ununterschiedene' und 'feine Stoffe'.

[Der Verfasser] zerlegt [nun] die unterschiedenen Stoffe in ihre Unterabtheilungen:

39. Die feinen [Körper][3]), die von Vater und Mutter erzeugten zusammen mit dem grob-materiellen sind die dreierlei unterschiedenen Dinge; von diesen sind die feinen [Körper] constant, die von Vater und Mutter erzeugten vergehen.

'Dreierlei unterschiedene Dinge giebt es'; diese beschreibt [der Verfasser ihrer besonderen Art nach mit den Worten 'die feinen [Körper] u. s. w.' Die feinen Körper werden theoretisch angesetzt; 'die von Vater und Mutter erzeugten' sind die [bekannten] sechshülligen. Unter diesen [Hüllen] kommen von der Mutter Haare, Blut und Fleisch, vom Vater aber Sehnen, Knochen und Mark; so setzt sich die Sechszahl zusammen. Das 'grob-materielle' *(prabhûta)* sind die compakten[4]) oder groben Elemente; mit diesem zusammen [werden die beiden Arten von Körpern gerechnet]. Das erste der unterschiedenen Dinge ist [also] der feine Körper, das zweite der von Vater und Mutter erzeugte, das dritte sind die groben Elemente. Zur Klasse der groben Elemente gehören [auch] Töpfe und dergl. [Der Verfasser] nennt nun den Unterschied zwischen den feinen Körpern und den von Vater und Mutter erzeugten:

---

1) Dieser grammatischen Fabelei zufolge bedeutet also der Satz: „Weil sie Freude, Schrecken und Betäubung erregen.“ Auf diese grammatische Parenthese folgt die Sinnerklärung.

2) *vishaṇṇâḥ = vishâda-janakâḥ*. Paṇḍit.

3) Warum auch diese zu den *viçeshâs* gehören, obwohl sie nicht aus den groben Elementen gebildet sind, wird im Commentar zu Kârikâ 40 gesagt.

4) *prakṛshṭa* umschreibt in üblicher Weise die Präposition *pra* in *prabhûta*.

Digitized by Google

'von diesen', d. h. in der Reihe der unterschiedenen Dinge. 'sind die feinen [Körper] constant', d. h. ewig; 'die von Vater und Mutter erzeugten vergehen', d. h. sie werden [beim Begraben] zu Erde oder [beim Verbrennen] zu Asche oder [wenn aufgezehrt] zu Koth.

[Der Verfasser] zerlegt nun den feinen Körper in seine Bestandtheile:

40. Im Anfang entstanden, ungebunden[1]), constant, aus dem 'grossen' und den anderen [Principien] bis herunter zu den feinen [Elementen] gebildet, wandert der innere Körper, weil er [sonst] nicht empfinden kann, afficirt von den Zuständen.

['Im Anfang entstanden' bedeutet:] von der Urmaterie bei der Anfangsschöpfung für jede Seele einzeln hervorgebracht. 'Ungebunden[1])', d. h. ungehindert geht er selbst in einen Stein ein. 'Constant', d. h. seit der Anfangsschöpfung bleibt er bis zur grossen Weltvernichtung bestehen. 'Aus dem 'grossen' und den anderen [Principien] bis herunter zu den feinen [Elementen] gebildet', d. h. aus dem 'grossen', dem Subjektivirungsorgan, den elf Sinnen und schliesslich den fünf Grundstoffen gebildet. Die Vereinigung dieser [Principien] stellt den feinen Körper dar, [der in Kârikâ 39] zu den unterschiedenen Dingen deshalb gezählt [wurde,] weil er die Sinne in sich begreift, die Freude, Schrecken und Betäubung herbeiführen. «Lasst [dann] doch nur diesen Körper den Sitz des Empfindens der Seele sein; [unter solchen Umständen] wird ja der sichtbare sechshüllige Körper überflüssig.» Auf diesen [Einwand] antwortet [der Verfasser]: „Er wandert", d. h. er giebt einen angenommenen sechshülligen Körper nach dem andern auf und nimmt nach [diesem] beständig sich wiederholenden Aufgeben [immer wieder neue grobe Körper] an. Weshalb? 'Weil er [sonst] nicht empfinden kann', d. h. weil der feine Körper ohne den sechshülligen Körper nicht empfinden kann, deshalb wandert er. «Die Wanderung ist aber doch durch Verdienst und Schuld bedingt, und damit steht doch der feine Körper nicht in Verbindung; wie also kann er wandern?» Auf diesen [neuen Einwand] antwortet [der Verfasser]: „Afficirt von den Zuständen." Die Zustände sind Verdienst und Schuld, Erkenntniss und Nichterkenntniss, Gleichgiltigkeit und Nichtgleichgiltigkeit, übernatürliche Kraft und Mangel der übernatürlichen Kraft. Mit diesen [Zuständen] ist das Urtheilsorgan behaftet, und da der feine Körper dieses in sich begreift, ist derselbe gleichfalls von den Zuständen afficirt [eigentlich: durchduftet], ebenso wie ein Kleid, wenn es mit schönduftenden Campaka-Blüthen versehen ist, von dem Wohlgeruch derselben durchduftet wird. Weil also [der innere Körper] von den Zuständen afficirt ist, deshalb wandert er. «Warum aber bleibt dieser Körper nicht ebenso wie die Urmaterie auch zur [Zeit der] grossen Weltvernichtung bestehen?» In Beantwortung

1) L. *asaktam*.

Digitized by Google

dieser [Frage] nennt [der Verfasser den inneren Körper] *liṅga*; [denn] *liṅga* bedeutet, dass er [in die Urmaterie] aufgeht *(layam gacchati)*; und die Thatsache, dass er [in dieselbe] aufgeht, folgt daraus, dass er [die Urmaterie] zu seiner Ursache hat. Das ist der Sinn.

«Ganz schön! Warum [aber] wandert nicht das Urtheilsorgan allein sammt dem Subjektivirungsorgan und den Sinnen? Wir bedürfen [doch] des feinen [aus der Vereinigung der Organe mit den Grundstoffen bestehenden] Körpers nicht, für den es gar keinen Beweis giebt». Darauf antwortet [der Verfasser]:

41. Wie ein Bild nicht ohne eine Grundlage, wie ein Schatten nicht ohne einen Pfahl oder dergleichen, ebenso wenig kann der innere Körper haltlos ohne die unterschiedenen Dinge bestehen.

Das Wort *liṅga* 'innerer Körper' ist [hier] von *liṅgay* 'zur Erkenntniss bringen' abzuleiten und bezeichnet [in unsrer Kârikâ lediglich] das Urtheils- und die anderen Organe. Dieses [Aggregat] kann nicht bestehen, ohne auf einer Grundlage zu ruhen. [Dieser Gedanke lässt sich in der Form eines dreitheiligen Syllogismus ausdrücken]:

1) In der Zeit zwischen der Wiedergeburt und dem Tode [d. h. vom Tode an bis zur Wiedergeburt] ruhen[1]) das Urtheils- und die übrigen Organe in dem [feinen] Körper, der für jede einzelne [Seele am Anfang der Schöpfung] entstanden ist[2]);

2) denn das Urtheils- und die übrigen Organe können [nur] existiren, wenn sie mit den für jede einzelne [Seele am Anfang] entstandenen[2]) [Theilen der] fünf Grundstoffe verbunden sind:[3])

3) wie [im täglichen Leben] das Urtheils- und die übrigen Organe in den sichtbaren Körpern ruhen.

'Ohne die unterschiedenen Dinge' bedeutet: ohne die feinen Körper. Hierfür giebt es eine [Belegstelle aus der] Ueberlieferung:

Die daumengrosse Seele riss Yama mit Gewalt heraus (Mahâbh. 3. 16763).

Mit der Daumengrösse bezeichnet [der Verfasser] metaphorisch die Feinheit. Da nun das Selbst nicht herausgerissen werden kann, ist [unter] *purusha* 'Seele' [in dem Citat] lediglich der feine Körper zu verstehen; denn auch dieser ruht ja in der Stadt (*puri çete*[4]), d. h. in dem groben Körper.

1) Verbessere *pratyutpanna-çarîrâçritâḥ* nach der Ben. Ed.; das MS. hat °*çarîrâçrayâḥ*.

2) *pratyutpanna*° = *prati-purusham niyata*°, Paṇḍit; vgl. den Anfang des Commentars zu Kârikâ 40.

3) D. h. ohne die Basis der Tanmâtra kann die *viçishṭâ buddhi* 'das individuelle Urtheilsorgan' nicht existiren. Es handelt sich hier natürlich nicht um die *sâdhâraṇî buddhi*, welche ja vor den Tanmâtra aus der Urmaterie hervorgegangen ist.

4) Die übliche furchtbare Etymologie von *purusha*.

Digitized by Google

Nachdem [der Verfasser] so die Existenz des feinen Körpers dargethan, lehrt er folgendes beides: wie [der innere Körper] wandert und aus welcher Veranlassung:

42. Dieser innere Körper, veranlasst durch das Ziel der Seele, benimmt sich wie ein Schauspieler wegen der engen Beziehung zu der bewirkenden Ursache und zu der Wirkung, in Folge der Verbindung mit der Allmacht der Materie.

'Durch das Ziel der Seele als Veranlassung' angetrieben, [d. h., damit die Empfindung der Seele zu Theil werde]. 'Die bewirkende Ursache' sind Verdienst, Schuld und die übrigen [im Commentar zu Kârikâ 40 genannten 'Zustände']; 'die Wirkung' ist das Annehmen des sechshülligen Körpers in diesen und jenen gerade fälligen *(yathâyatham)* Körperformen; denn dieses folgt aus Verdienst und [Schuld etc.] als der bewirkenden Ursache. 'Wegen der engen Beziehung zu' — d. h. wegen des Zusammenhangs mit — 'dieser bewirkenden Ursache und dieser Wirkung[1]) benimmt sich der innere' — d. h. der feine — 'Körper wie ein Schauspieler'. Denn gleichwie ein Schauspieler, der diese oder jene Rolle spielt, entweder Paraçurâma oder Ajâtaçatru [= Yudhishṭhira] oder der König der Vatsa wird, so wird der feine Körper, wenn er diesen oder jenen groben Körper annimmt, entweder ein Gott oder ein Mensch oder ein Thier oder ein Baum. Das ist der Sinn. «Woher aber kommt ihm [d. h. dem feinen Körper] eine solche wunderbare Kraft?» Auf diese [Frage] antwortet [der Verfasser]: „In Folge der Verbindung mit der Allmacht der Materie." Und so sagt das [welches?] Purâṇa[2]):

Diese wunderbare Verwandlung kommt von der Universalität der Materie her.

[In Kârikâ 42] ist gesagt: „wegen der engen Beziehung zu der bewirkenden Ursache und zu der Wirkung": im Anschluss daran zerlegt [der Verfasser] die bewirkende Ursache und die Wirkung:

43. Die Zustände, Verdienst u. s. w., erscheinen sowohl ursprünglich, d. h. natürlich, als auch geworden[3]); sie ruhen in dem [inneren] Organ, während der Embryostoff und [alles] der Art in dem Produkt ruht.

'Geworden' bedeutet 'bewirkt', 'natürlich' bedeutet 'grundwesentlich'. [Das letztere] sind die [sogenannten] 'ursprünglichen Zustände'; wie man z. B. erzählt, dass

1) *nimittaṃ ca naimittikaṃ ca* ist Auflösung des Dvandvacompositums, welchem durch das folgende *tatra* die Bedeutung des Locativs in dem Tatpurusha *nimitta-naimittika-prasaṅga* gegeben wird.

2) Verbessere natürlich *purâṇam*.

3) *vaikṛtâç ca*, wie in der Kârikâ zu lesen ist (s. P. W. s. v. *vaikṛtika*), hat die Ben. Ed. und mein MS. — Andere Erklärer finden hier drei Kategorien: 1) *sâṃsiddhika*, 2) *prâkṛtika* und 3) *vaikṛta*.

Digitized by Google

am Anfang der Schöpfung der Urweise, der erhabene Kapila, der grosse Seher hervortrat im Besitz des Verdienstes, der Erkenntniss, der Gleichgiltigkeit und der übernatürlichen Kraft. [Dieselben] Zustände sind auch 'geworden' d. h. [in der Regel] nicht ursprünglich, [sondern] hervorgerufen durch die Anwendung der [bekannten] Mittel, wie bei Prâcetasa [= Vâlmiki] und anderen grossen Ṛshis. Ebenso steht es auch mit [den gegentheiligen Zuständen] Schuld, Nichterkenntniss, Nichtgleichgiltigkeit und Mangel der übernatürlichen Kraft, [welche gleichfalls den einen, d. h. den Çûdras und sonstigen Auswürflingen, von Natur angehören, von anderen aber erst erworben werden]. — Das 'Produkt' ist der Körper; was in demselben 'ruht', sind seine Stadien, nämlich so lange er sich im Mutterleibe befindet: Bildung des Embryostoffes, des Bläschens, des Fleisches, der Muskeln, des Rumpfes, der Hauptglieder, der Nebenglieder; und nachdem das Kind aus dem [Mutterleibe] herausgekommen: Kindheit, Jugend, Reife und Alter.

«Die bewirkenden Ursachen und die Wirkungen sind nun bekannt; welche Wirkung aber folgt aus welcher Ursache?» Auf diese [Frage] verkündet [der Verfasser die beiden folgenden Kârikâs]:

44. Durch Verdienst steigt man aufwärts, durch Schuld steigt man abwärts, und aus der Erkenntniss folgt bekanntlich die Erlösung, aus dem Gegentheil das Gebundensein.

'Durch Verdienst steigt man aufwärts', d. h. erhebt man sich in die Welten des Himmels u. s. w.; 'durch Schuld steigt man abwärts', d. h. in die Sutala-Hölle und tiefer[1]). 'Und aus der Erkenntniss folgt die Erlösung', d. h. so lange schafft die Materie, als sie nicht die unterscheidende Erkenntniss erwirkt; dann aber, wenn die unterscheidende Erkenntniss [erreicht] ist, steht [die Materie], weil sie ihr Werk vollendet hat, [von der schöpferischen Thätigkeit] ab mit Rücksicht auf diejenige Seele, welche im Besitz der unterscheidenden Erkenntniss ist; wie es heisst:

> „Das Wirken der Materie ist wahrzunehmen bis zur [Erreichung der] unterscheidenden Erkenntniss."

'Aus dem Gegentheil', d. h. aus der Nichterkenntniss der Wahrheit, 'folgt bekanntlich das Gebundensein'; und dieses ist von dreierlei Art: 1) auf der Urmaterie 2) auf deren Umwandlungen und 3) auf Spenden beruhend. In dem Falle derjenigen nun, welche die Urmaterie verehren, weil sie in der Urmaterie das Selbst sehen, liegt das 'auf der Urmaterie beruhende' Gebundensein vor, welches im [?] Purâṇa von den in die Urmaterie aufgehenden[2]) ausgesagt wird:

> Volle hunderttausend [Manu-Perioden] aber bleiben diejenigen bestehen, welche ihre Andacht auf das unentfaltete richten.

---

1) L. *sutalâdishu* mit der Ben. Ed. und dem MS.
2) Vgl. Sâṃkhyasûtra 3. 56 mit Vijñânabhikshu's Erklärung.

Digitized by Google

Das 'auf den Umwandlungen [der Urmaterie] beruhende' Gebundensein liegt in dem Falle derjenigen vor, welche die Umwandlungen, d. h. die Elemente, die Sinne, das Subjektivirungsorgan oder das Urtheilsorgan, verehren, weil sie diese Dinge für die Seele halten. Von diesen wird [an jener Purâṇastelle] folgendes gesagt:

> Zehn Manu-Perioden bleiben hier diejenigen bestehen, welche ihre Andacht auf die Sinne richten[1]; volle hundert die Verehrer der Elemente, tausend die des Subjektivirungsorgans; zehntausend bleiben die des Urtheilsorgans bestehen, von Schmerzen frei.

[Alle] diese nämlich, deren Gebundensein 'auf den Umwandlungen [der Urmaterie] beruht', [weilen die genannten Zeiten] ohne einen [groben] Körper. Das 'auf Spenden beruhende' [Gebundensein] wird [bewirkt] durch Opfer und frommes Werk; denn wer das Wesen der Seele nicht erkennend Opfer und frommes Werk übt, ist gebunden, weil sein Sinn mit Begierden behaftet ist.

---

45. Aus der Gleichgiltigkeit folgt das Aufgehen in die Urmaterie, aus der vom Rajas bewirkten Begierde der Kreislauf des Lebens[2], aus der übernatürlichen Kraft ungehinderte Erfüllung, aus dem Gegentheil das dieser entgegengesetzte.

'Aus der Gleichgiltigkeit folgt das Aufgehen in die Urmaterie'; d. h. wer das Wesen der Seele nicht erkennt, geht in Folge der blossen[3] Gleichgiltigkeit in die Urmaterie auf. Unter dem Ausdruck 'Urmaterie' sind [hier] die Urmaterie und deren Produkte, das 'grosse', das Subjektivirungsorgan, die Elemente und die Sinne verstanden. In diese geht man auf, wenn man dieselben für das Selbst hält und in Folge dessen verehrt[4]. 'Aus der vom Rajas bewirkten Begierde folgt der Kreislauf des Lebens'. Durch den Ausdruck 'vom Rajas bewirkt' ist, weil das Rajas schmerzvoll, dargelegt, dass der Kreislauf des Lebens schmerzvoll ist. 'Aus der übernatürlichen Kraft ungehinderte Erfüllung', nämlich [jedes] Willens; denn Gott [d. h. der Besitzer der übernatürlichen Kraft] vollbringt [alles], was er will. 'Aus dem Gegentheil', d. h. aus dem Mangel der übernatürlichen Kraft, 'das dieser entgegengesetzte', d. h. die Nichterfüllung des Willens in jeder Hinsicht. Das ist der Sinn.

1) L. *tishṭhanti 'ndriya-cintakâḥ* mit der Ben. Ed., dem MS. und dem Wortlaut des Citats bei Aniruddha zum Sâṃkhyasûtra 3. 54.

2) *saṃsâre* ist Druckfehler für *saṃsâro*.

3) D. h. ohne die unterscheidende Erkenntniss nicht zur Erlösung führenden.

4) Die Ben. Ed. und das MS. fügen hier den folgenden Satz hinzu: *kâlântareṇa ca punar âvirbhavanti 'ti*, 'nach Ablauf der [betreffenden] Zeit tritt man jedoch [zu neuem empirischen Dasein] hervor'.

Digitized by Google

Um die acht [aus Kârikâ 40 bekannten] Zustände, Verdienst u. s. w., welche Attribute des Urtheilsorgans sind, im allgemeinen [in Kârikâ 46a] und im besondern [in Kârikâ 46b—51] als etwas zu schildern, was von den nach Erlösung trachtenden [zum Theil] aufzugeben und [zum Theil] zu erwerben ist, nennt [der Verfasser] zuerst nun das allgemeine:

46. Dies ist die intellektuelle Schöpfung[1]), welche Irrthum, Unvermögen, Befriedigung, Vollkommenheit heisst; dieselbe zerfällt aber, weil die Constituenten sich wegen ihrer Ungleichheit befeinden, in fünfzig Theile.

Wodurch etwas begriffen wird *(pratîyate)*, das ist der Intellekt *(pratyaya)*, [und damit ist] das Urtheilsorgan [gemeint]; dessen Schöpfung [d. h. was von diesem geschaffen wird] ist also die 'intellektuelle Schöpfung'. Unter den [Haupttheilen derselben] ist der Irrthum dasjenige Attribut des Urtheilsorgans, [welches sonst] Nichterkennen und Nichtwissen [heisst]; ebenso ist das Unvermögen, welches durch Fehler an den Organen hervorgerufen wird, nur ein Attribut des Urtheilsorgans; auch die Befriedigung und die Vollkommenheit, welche [in Kârikâ 47, 50, 51] beschrieben werden, sind nur zwei Attribute des Urtheilsorgans. Dabei sind in Irrthum, Unvermögen und Befriedigung je nach Bewandtniss sieben [von den acht Zuständen], Verdienst u. s. w. mit Ausschluss der Erkenntniss, enthalten, und in der Vollkommenheit die Erkenntniss.

Auf das besondere geht [der Verfasser] ein [mit den Worten]: „Dieselbe zerfällt aber in fünfzig Theile.“ Weshalb? „Weil die Constituenten sich wegen ihrer Ungleichheit befeinden.“ Die Ungleichheit der Constituenten besteht darin, dass je eine [die beiden anderen] an Stärke überragt oder je zwei [die dritte, resp.] dass je eine von geringerer Stärke ist [als die beiden andern] oder je zwei [von geringerer Stärke als die dritte]. Dabei bedeutet geringere oder grössere [Stärke] einfach das Wenig, Mittel und Viel, wie es jedesmal aus den Produkten [oder Wirkungen] zu erschliessen ist. Dies ist die Ungleichheit der Constituenten; wegen derselben befeinden sie sich, d. h. je eine von geringerer Stärke oder je zwei werden unterdrückt. In Folge davon entstehen die fünfzig Theile der [intellektuellen Schöpfung].

[Der Verfasser] zählt nun diese fünfzig Theile auf:

47. Der Irrthum zerfällt in fünf Theile, das Unvermögen, [welches] aus Fehlern an den Organen [entsteht,] in achtundzwanzig Theile, die Befriedigung ist von neunerlei, die Vollkommenheit von achterlei Art.

Nichtwissen, Subjektivismus[2]), Verlangen, Abneigung und Besorgniss, welche nach der Reihe 'Dunkel, Bethörung, grosse Bethörung, Finsterniss und dichte Finsterniss'

1) *pratyaya-sarga* gegenübergestellt dem *bhautika-sarga.*
2) Erklärt im Commentar zur folgenden Kârikâ und von den Commentatoren zum Sâṃkhya-sûtra 3. 37, 41.

Digitized by Google

heissen, sind die fünf Unterarten des Irrthums; denn Subjektivismus und die folgenden [Arten][1], die aus dem Irrthum hervorgehen, tragen das Wesen des Irrthums an sich. Oder [man könnte auch folgendermaassen erklären]: Denjenigen Gegenstand, welcher vom Nichtwissen — d. h. vom Irrthum — erfasst wird, eignen sich der Subjektivismus und die übrigen [Arten] an, weil sie das Wesen des [Nichtwissens] an sich tragen; deshalb sagt [auch] der erhabene Vârshagaṇya, dass das Nichtwissen fünfgliedrig sei.

Jetzt nennt [der Verfasser] die Unterabtheilungen der fünf Theile des Irrthums:

48. Die Verschiedenheit des Dunkels ist achtfach, desgleichen die der Bethörung, zehnfach ist die grosse Bethörung[2], achtzehnfach die Finsterniss und ebenso die dichte Finsterniss.

'Die Verschiedenheit des Dunkels', d. h. des Nichtwissens, 'ist achtfach'. Die Vorstellung, dass die [folgenden] acht Dinge, welche nicht das Selbst sind, nämlich das unentfaltete, das 'grosse', das Subjektivirungsorgan und die fünf Grundstoffe, das Selbst seien, heisst Nichtwissen [oder] Dunkel; dasselbe ist achtfach, weil es acht verschiedene Objekte hat. 'Desgleichen die der Bethörung'; auch dieser ist eine achtfache Verschiedenheit eigen: so ist wegen [des Wortes] 'ebenso' (*cena* = *ca-kâreṇa*) zu ergänzen. Die Götter nämlich, welche die achtfache übernatürliche Kraft[3]) errungen haben, befinden sich in dem Wahn, dass sie unsterblich seien, und wähnen, dass die Fähigkeit sich unendlich klein zu machen und die übrigen [wunderbaren Kräfte] ihrem Selbst angehörig [und somit] von beständiger Dauer seien. Diese[4]) [Vorstellung] heisst Subjektivismus [oder] Bethörung und ist achtfach, weil sie die achtfache übernatürliche Kraft zum Objekt hat. 'Zehnfach ist die grosse Bethörung'. Das Verlangen nach — d. h. das Hängen an — den fünf die Begierde reizenden [Sinnes-]Objekten, Tönen u. s. w., welche als zehn an der Zahl [gerechnet werden können], weil es sowohl himmlische als irdische giebt, heisst grosse Bethörung; dieselbe ist zehnfach, weil sie zehn verschiedene Objekte hat. 'Die Finsterniss', d. h. die Abneigung, 'ist achtzehnfach'. Die zehn [Arten der] Sinnesobjekte, Töne etc., reizen an sich die Begierde, während die übernatürlichen Kräfte, d. h. die Fähigkeit sich unendlich klein zu machen u. s. w., nicht an sich die Begierde reizen, sondern [nur] Mittel sind zur [Erlangung] der die Begierde reizenden Töne u. s. w. Diese Töne etc. nun, wenn sie nahe gekommen durch einander beeinträchtigt werden, und [ebenso] die Mittel zu ihrer [Erlangung], d. h. die Fähigkeit sich unendlich klein zu machen u. s. w.,

---

1) Die *avidyâ* ist hier nicht mitgezählt, weil deren Zugehörigkeit zum *viparyaya* von Niemand bezweifelt wird.

2) *mohâmohaḥ* ist Druckfehler für *mahâmohaḥ*.

3) S. den Schluss des Commentars zu Kârikâ 23.

4) L. besser *scyam* mit dem MS.; nach der Lesart der Ausgaben *so 'yam* ist *asmitâ-mohaḥ* als Karmadhâraya aufzufassen.

Digitized by Google

werden [unter solchen Umständen] unmittelbar[1]) Gegenstände der Abneigung. Die acht [übernatürlichen Kräfte], d. h. die Fähigkeit sich unendlich klein zu machen u. s. w., zusammen mit den zehn [Arten der Sinnesobjekte], Tönen etc., sind achtzehn an der Zahl; die Abneigung also, welche sich gegen dieselben richtet, 'Finsterniss' [genannt], ist achtzehnfach, weil sie achtzehn [verschiedene] Objekte hat. 'Ebenso die dichte Finsterniss', d. h. die Besorgniss [oder] Furcht. Wegen des Wortes 'ebenso' ist [hier] zu ergänzen: ist achtzehnfach. Die Götter nämlich, welche die achtfache übernatürliche Kraft, d. h. die Fähigkeit sich unendlich klein zu machen u. s. w., errungen haben und sich im Genuss der zehn [Arten von Sinnesobjekten], d. h. der Töne etc., befinden, leben in der folgenden Befürchtung: „Möchten doch nicht die Gegenstände unseres Genusses, Töne etc., und unsere Mittel [zur Erlangung] derselben, d. h. die Fähigkeit unendlich klein zu werden u. s. w., von den Dämonen oder von sonst Jemand zu Schanden gemacht werden.“ Diese Befürchtung heisst Besorgniss [oder] dichte Finsterniss und ist achtzehnfach, weil sie achtzehn [verschiedene] Objekte hat. Dies ist der fünffältige Irrthum[2]), der durch die Unterabtheilungen zweiundsechzig [Abarten aufweist].

Nachdem [der Verfasser] so die fünf Arten des Irrthums beschrieben, schildert er das in achtundzwanzig Theile zerfallende Unvermögen:

49. Die elf Fehler an den Sinnen zusammen mit den Fehlern des Innenorgans heissen Unvermögen; siebzehn sind diese Fehler des Innenorgans als die Gegenstücke zu den Befriedigungen und Vollkommenheiten.

'Die elf Fehler an den Sinnen'

> Taubheit, Aussatz [der Fehler des Gefühlssinns], Blindheit, Stumpfheit des Geschmacks und des Geruchs, Stummheit, Lahmheit der Hände und der Füsse, Impotenz, Verstopfung und Stumpfsinn [der Fehler des inneren Sinnes]

sind nach der Reihe die Fehler an den Sinnen vom Gehör an; so vielfältig ist das durch dieselben verursachte Unvermögen des Innenorgans zur [Ausübung] seiner Thätigkeit, und demnach wird das Unvermögen des Innenorgans, so weit es durch jene elf [Fehler] verursacht ist, als elffach bezeichnet. In der Meinung, dass die Ursache und das verursachte nicht [von einander] zu trennen sind, hat [der Verfasser hier die Fehler an den Sinnen mit dem Unvermögen des Innenorgans] in eine Kategorie gebracht. Nachdem er so das durch die Fehler an den Sinnen [bewirkte] Unvermögen des Innenorgans erwähnt, führt er die [dem letzteren] ureigenen Formen des Unvermögens mit folgenden Worten an: „Zusammen mit den Fehlern des Innenorgans.“ Wie viele dem Innenorgan ureigene Fehler giebt es denn? Darauf antwortet [der Verfasser]:

---

1) *svarûpeṇaiva*, nicht *paramparayâ*.
2) L. *pañcavidho viparyayo* mit der Ben. Ed.

„Siebzehn sind diese Fehler des Innenorgans.“ Wie so? „Als die Gegenstücke zu den Befriedigungen und Vollkommenheiten.“ Neunerlei Befriedigungen giebt es; also sind [auch] deren Gegentheile, weil sie durch jene bestimmt werden, neun an der Zahl. Ebenso giebt es acht Vollkommenheiten; also sind [auch] deren Gegentheile, weil sie durch jene bestimmt werden, acht.

[In Kârikâ 47] ist gelehrt worden, dass die Befriedigung von neunerlei Art ist; diese [einzelnen Formen] zählt [nun der Verfasser] auf:

50. Neun Befriedigungen werden angenommen: vier subjektive, Materie, Uebernahme, Zeit und Glück mit Namen; fünf objektive, entstehend aus dem Aufgeben der Objekte.

Wer gelernt hat, dass das Selbst von der Materie verschieden ist, darauf aber sich nicht bemüht, durch Hören [weiterer Unterweisung], Erwägen und [unablässiges Ueberdenken[1])] zur unmittelbaren Erschauung der Verschiedenheit desselben zu gelangen, weil er sich mit einer unrichtigen Belehrung zufrieden giebt, bei dem liegen die ‘vier subjektiven’ Befriedigungen vor. Weil diese Befriedigungen sich auf das von der Materie verschiedene Selbst beziehen, deshalb heissen sie ‘subjektiv’. Welches sind dieselben? Darauf antwortet [der Verfasser]: „Materie, Uebernahme, Zeit und Glück mit Namen“; d. h. diejenigen werden so genannt, deren Namen ‘Materie’ u. s. w. sind[2]). Unter ihnen ist die Befriedigung, welche ‘Materie’ heisst, von folgender Beschaffenheit. Wenn Jemand lehrt[3]): „Die unmittelbare Erschauung des Unterschiedes [von Geist und Materie] ist ja [nur] eine Art Modifikation der Materie, und die Materie allein bringt diese [Erkenntniss] zu Wege; deine Meditationsübung ist also überflüssig. Darum verhalte dich nur ruhig abwartend, mein Lieber“, so ist das Genügen, welches darauf der belehrte Schüler an der Materie hat, die den Namen ‘Materie’ führende Befriedigung, [welche auch bildlich] ‘Wasser’ genannt wird. — „Wenn aber auch die unterscheidende Erkenntniss ein materieller Vorgang ist[4]), so wird sie doch nicht allein von der Materie [hervorgebracht]; sonst würde sie Jedem zu Theil werden [und] zu jeder Zeit [eintreten], weil jene [d. h. die Materie] als solche für alle unterschiedslos dieselbe ist; aber in Folge der Weltentsagung tritt die [Erkenntniss] ein. Darum übernimm die Weltentsagung; deine Meditationsübung ist überflüssig. Mögest du lange leben!“ Diejenige Befriedigung, welche auf Grund dieser Belehrung [entsteht], heisst

---

1) *âdi* = *nididhyâsana.*

2) Diese Bezeichnungen sind natürlich als Kurznamen anzusehen: *prakṛti* steht für *prakṛti-tushṭi* ‘die an der Materie gefundene Befriedigung’ u. s. w. — Zu den nachfolgenden Erklärungen vgl. die berechtigte Polemik Vijñânabhikshu's in seinem Commentar zum Sâṃkhyasûtra 3. 43

3) L. *upadeçe* mit der Ben. Ed.

4) L. *prâkṛty api viveka°* mit der Ben. Ed.; das MS. hat *prâkṛtikâ 'pi viveka°*.

Digitized by Google

'Uebernahme' und wird [auch bildlich] 'Woge' genannt. — „Aber auch die Weltentsagung verschafft die Erlösung nicht auf einmal; [sondern] sie muss das Heranreifen der Zeit abwarten und wird dir [dann] den Erfolg bringen; deine Sorge ist unnöthig." Diejenige Befriedigung, welche auf Grund dieser Belehrung [entsteht,] heisst 'Zeit' und wird [auch bildlich] 'Fluth'[1]) genannt. — „Aber auch weder mit der Zeit noch in Folge der Uebernahme [des Asketenlebens] tritt die unterscheidende Erkenntniss ein, sondern nur durch Glück [wird sie diesem oder jenem zu Theil]. Deshalb gewannen die ganz jungen Kinder der Madâlasâ in Folge der blossen Belehrung von Seiten ihrer Mutter die unterscheidende Erkenntniss und [damit] die Erlösung. Die Ursache dafür ist lediglich das Glück [und] nichts anderes." Diejenige Befriedigung, welche auf Grund dieser Belehrung [entsteht], heisst 'Glück' und wird [auch bildlich] 'Regen' genannt.

[Der Verfasser] führt nun die objektiven [Befriedigungen] an: „Fünf objektive" Befriedigungen giebt es, „entstehend aus dem Aufgeben der Objekte." Diejenigen Befriedigungen nämlich, welche entstehen, wenn die Gleichgiltigkeit bei Jemand [eingetreten] ist, der die Urmaterie, das 'grosse', das Subjektivirungsorgan oder andere Dinge, welche nicht das Selbst sind, irrthümlich für das Selbst hält, heissen 'objektiv', weil sie da, wo das Selbst nicht erkannt wird, auftreten, indem sie Bezug haben auf etwas, das nicht das Selbst ist. Diese Befriedigungen entstehen also da, wo Gleichgiltigkeit ist; da es nun, [wie gleich näher begründet werden wird,] fünf verschiedene Ursachen der Gleichgiltigkeit giebt, haben wir auch fünf Formen der Gleichgiltigkeit, [und] wegen dieser Fünfheit sind [auch] die [jetzt zu erörternden] Befriedigungen fünf [an der Zahl]. Das Wort 'Aufgeben' bedeutet die Handlung, durch welche etwas aufgegeben wird, [ist also synonym mit 'Eintritt der] Gleichgiltigkeit'. Das 'Aufgeben der Objekte' bedeutet das Abstehen von denselben[2]). Die Objekte sind die fünf Gegenstände des [Sinnen]genusses, Töne u. s. w.; [ebenso giebt es] auch fünf Arten des Aufgebens. Denn also [verhält es sich][3]): die fünf Arten des Aufgebens gehen hervor aus[4]) der Erkenntniss, dass 1) das Erwerben, 2) das Erhalten, 3) die Vergänglichkeit, 4) der Genuss [der Objekte] und 5) das [zum Zwecke des Genusses erforderliche] Tödten [anderer Wesen] vom Uebel ist. Denn Dienst und andere [Beschäftigungen] sind die Mittel zum Erwerben von Reichthum, und diese bereiten denen Schmerz, welche den Dienst oder eine andere [Beschäftigung] übernehmen.

> Welcher Verständige wird gern Dienst thun, wenn er an den Schmerz denkt, der dadurch verursacht wird, dass man von dem einen Stock tragenden[5]) Pförtner eines stolzen bösen Herren in roher Weise am Halse gepackt [und hinausgeworfen] wird?

1) L. *ogha* mit der Ben. Ed. und dem MS.
2) Im Text rein grammatische Erklärung des Compositums.
3) L. *tathâ hi* mit der Ben. Ed. und dem MS.
4) *hetu* ist mit der Ben. Ed. zu tilgen.
5) L. *daṇḍi* statt *hasta-datta* mit der Ben. Ed. und dem MS.; der Herausgeber hat nicht gesehen, dass hier ein Çloka vorliegt.

Digitized by Google

Ebenso sind auch die anderen Mittel zum Erwerb mühselig. Wenn man aus dieser Erwägung die Objekte aufgiebt, so wird die [auf Grund dessen entstehende] Befriedigung 'das hinüberführende' genannt. — Da ferner der erworbene Reichthum durch Könige, Diebe, Feuer, Ueberschwemmungen u. s. w. zu Grunde gehen kann, ist grosse Mühsal zur Erhaltung desselben [erforderlich]. Wer mit diesem Gedanken die Objekte aufgiebt, bei dem tritt die zweite Befriedigung ein, die 'das glücklich hinüberführende' genannt wird. — Ferner schwindet der mit grosser Anstrengung erworbene Reichthum, wenn er genossen wird. Wer mit dem Gedanken an diese Vergänglichkeit desselben die Objekte aufgiebt, bei dem tritt die dritte Befriedigung ein, die 'das vollkommen hinüberführende'[1]) heisst. — Ferner wachsen durch die Ausübung des Genusses der Töne u. s. w. die Begierden, und diese verursachen, wenn die Gegenstände [des Genusses] nicht erreicht werden, demjenigen Schmerz, der von den Begierden erfüllt ist. Wer mit dem Gedanken an dieses Uebel [des Genusses] die Objekte aufgiebt, bei dem tritt die vierte Befriedigung ein, welche 'allerherrlichstes Wasser' genannt wird. — Ferner ist kein Geniessen der Sinnesobjekte möglich ohne die Vernichtung lebender Wesen. Wenn man das Uebel solcher Grausamkeit erkennt und in Folge dessen die Objekte aufgiebt, so entsteht die fünfte Befriedigung, welche 'herrlichstes Wasser' genannt wird. — Wegen der hiermit [aufgezählten] vier subjektiven und fünf objektiven 'werden neun Befriedigungen angenommen'.

[Der Verfasser] beschreibt nun die Vollkommenheiten, die sich als untergeordnete und hauptsächliche unterscheiden:

51. Ueberlegung, Wort, Lernen, die drei Schmerzunterdrückungen, Freundesgewinnung und Läuterung sind die acht Vollkommenheiten; die drei früheren sind ein Stachel für die Vollkommenheit.

Da der zu unterdrückende Schmerz dreifach ist, giebt es [auch] drei Unterdrückungen desselben. Diese sind die drei hauptsächlichen Vollkommenheiten, während die übrigen fünf Vollkommenheiten als Mittel zur Erreichung jener untergeordnete sind. Auch stehen diese [acht] einzeln unter sich in dem Verhältniss von Ursache und Wirkung, [wie z. B.] die erste von diesen Vollkommenheiten, d. h. das Lernen, Ursache ist, während die [drei] hauptsächlichen [d. h. die drei Schmerzunterdrückungen] Wirkungen sind. Das 'Lernen', d. h. das vorschriftsmässige Erfassen der blossen Worte der philosophischen Disciplinen aus dem Munde des Lehrers, ist die erste Vollkommenheit und wird 'das hinüberleitende' genannt. — Die Wirkung derselben ist das 'Wort'. Der Ausdruck 'Wort' bezeichnet [hier] die durch das Wort

1 Bei den Commentatoren zum [illegible] 3, 43 heisst diese Form pârapâra, nicht [illegible], wie die Ausgaben und das Ms. der Tattvakaumudî haben. Das erste ist vorzuziehen, zumal im Hinblick auf [illegible] im Commentar zur [illegible] Kârikâ.

Digitized by Google

hervorgerufene **Erkenntniss** des Sinnes, weil die Ursache in übertragener Weise zur Bezeichnung der Wirkung gebraucht werden kann. Dieses ist die zweite Vollkommenheit und wird 'das glücklich hinüberleitende' genannt. Dieses [bisher angeführte, d. h. Lernen und Wort,] ist [dasselbe, was sonst] 'Hören' [heisst], in zweierlei Art. — '**Ueberlegung**' oder Nachdenken ist Prüfung des Inhalts der Schrift nach einer logischen, mit der Schrift nicht im Widerspruch stehenden Methode, und Prüfung[1]) ist Feststellung der Antwort zur Begründung der These unter Beseitigung der Zweifel und Einwände [des Opponenten]. Dies nennen die Männer der Wissenschaft 'Reflexion'. Dieselbe ist die dritte Vollkommenheit und heisst 'das vollkommen hinüberleitende'. — Da nun eine Reflexion, die wir bei uns allein anstellen, noch keine [richtige, vollgiltige] Reflexion ist, so lange sie nicht von den Freunden gebilligt ist, nennt der Verfasser eine zweite [Art der] Reflexion mit dem Worte[2]) '**Freundesgewinnung**'. Wenn man auch einen Gegenstand selbst logisch geprüft hat, so ist man seiner Sache doch nicht eher sicher, als bis man sich mit seinen Lehrern, Schülern oder Mitschülern in Uebereinstimmung befindet[3]). Die Gewinnung also von Freunden, d. h. Lehrern, Schülern oder Mitschülern, die [in ihren Ansichten mit uns] übereinstimmen, ist 'Freundesgewinnung'. Diese ist die vierte Vollkommenheit und wird 'Vergnügen' genannt. — '**Läuterung**' *(dâna)* ist die Klarheit der unterscheidenden Erkenntniss, da das Wort *dâna* von derjenigen Wurzel *dâ (daip)* abzuleiten ist, welche 'klären' bedeutet: wie der erhabene Patañjali [im Yogasûtra 2. 26] sagt: „Die ungetrübte unterscheidende Erkenntniss ist das Mittel zur Befreiung[4]).“ Mit 'ungetrübt'[5]) ist [hier] die Klarheit [des Innenorgans] gemeint, und diese ist das auf der Beseitigung[6]) der Zweifel und Irrthümer sammt den Dispositionen [zum Zweifel und Irrthum] begründete Ruhen in dem reinen Strome der unmittelbaren unterscheidenden Erkenntniss. Und diese [Klarheit] entsteht lediglich durch die vollständige Reife des unablässig, lange Zeit und liebevoll geübten Studiums; mithin ist auch diese [Reife des Studiums] in der Läuterung, d. h. [kurzweg] in der unterscheidenden Erkenntniss, welche das Resultat [des Studiums] ist, einbegriffen. Diese [Läuterung] ist die fünfte Vollkommenheit und wird 'ewige Freude' genannt. — Die drei hauptsächlichen Vollkommenheiten, [genannt] 'Wonne, Freude und Lust', [hinzurechnend] erhalten wir acht Vollkommenheiten.

Andere [d. h. Gauḍapâda und seine Anhänger] erklären [folgendermaassen]. Wenn man ohne [voraufgegangene] Belehrung oder [ohne Studium] in Folge der Bemühung in früheren Existenzen von selbst die Wahrheit ermittelt, so heisst diese Vollkommenheit

---

1) *parîkshaṇaṃ ca* ist mit der Ben. Ed. und dem MS. einzufügen.

2) Dieser ganze Satz fehlt in der Ben. Ed. und im MS.

3) Zu *saṃvâdyate* ist *arthaḥ* zu ergänzen.

4) Tilge *duḥkha-trayasya* mit dem Texte des Yogasûtra, der Ben. Ed. und dem MS.

5) Die Ben. Ed. hat *aviplavaḥ* und ebenso Mahâdeva zum Sâṃkhyasûtra 3. 44, der an dieser Stelle unsern Commentar fast wörtlich copirt.

6) L. *parihâreṇa* mit der Ben. Ed., dem MS. und Mahâdeva a. a. O.

'Ueberlegung'. Wenn bei Jemand die Erkenntniss der Wahrheit eintritt, weil er einen anderen ein Sâṃkhyalehrbuch lesen hört, so heisst diese Vollkommenheit 'Wort', denn [die Erkenntniss] entsteht ja unmittelbar, nachdem die Worte gelesen sind. Wenn bei Jemand die Erkenntniss eintritt, nachdem er unter Besprechung mit Schülern und Lehrern[1]) ein Sâṃkhyalehrbuch dem Wortlaut und dem Sinne nach erlernt hat, so heisst diese aus dem Lernen hervorgegangene Vollkommenheit 'Lernen'. [Nun folgt die] 'Freundesgewinnung'. Wenn bei Jemand die Erkenntniss eintritt dadurch, dass er einen Freund gewinnt, der die Wahrheit erfasst hat, so heisst diese Vollkommenheit — die Erkenntniss nämlich — 'Freundesgewinnung'. Auch das 'Spenden' *(dâna)* ist [nicht eine Vollkommenheit an sich, sondern] eine Ursache der Vollkommenheit; [wenn nämlich] ein Wissender, gewonnen durch das Spenden von Geld oder dergl., seine Erkenntniss mittheilt.

Die Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser [Erklärung] mag von den Kennern festgestellt werden; wir, die wir es nur unternommen haben die Lehre darzustellen, betrachten es nicht als unsere Sache *(kṛtam)*, die Fehler anderer aufzudecken. Als das Gegenstück zu den [acht] Vollkommenheiten und [neun] Befriedigungen ist das Unvermögen, d. h. die Fehlerhaftigkeit des Innenorgans, für siebzehnfach anzusehen[2]). Aus dieser intellektuellen Schöpfung[3]) soll man sich bekanntlich nur die Vollkommenheit aneignen, die Ursachen aber, welche dieselbe verhindern, d. h. den Irrthum, das Unvermögen und die Befriedigung, von sich fernhalten. Dies lehrt [der Verfasser mit den Worten]: „Die drei früheren sind ein Stachel für die Vollkommenheit.“ Unter den 'früheren' versteht er Irrthum, Unvermögen und Befriedigung; diese sind, weil sie zurückhaltend wirken, ein Stachel [zu nennen], wenn man die Vollkommenheiten mit Elephantenweibchen vergleicht[4]). Deshalb soll man sich den Irrthum, das Unvermögen und die Befriedigung, weil sie der Vollkommenheit feindlich sind, fernhalten, ebenso wie [die Elephanten] sich vor dem Stachel [scheuen]. Das ist der Sinn[5]).

«Das mag sein! Die Schöpfung ist durch das Ziel der Seele veranlasst. Dieses Ziel der Seele aber wird entweder durch die intellektuelle Schöpfung oder durch die

1) Tilge *sambandhena* mit der Ben. Ed.

2) Vgl. Kârikâ 49, Zeile 2.

3) S. Kârikâ 46.

4) Das Bild ist von dem eisernen Stachel oder Haken hergenommen, mit welchem der Mahaut den Elephanten im Zaum hält. Die richtige Lesart *siddhi-kariṇinâm* bietet mein MS.; die Ausgaben lesen *siddhi-karaṇânâm*, und dies ist im Fehlerverzeichniss der Calc. Ed. in *°kâraṇânâm* geändert.

5) Vgl. die Polemik, welche Vijñânabhikshu gegen diese Erklärung in seinem Commentar zum Sâṃkhyasûtra 3. 44 (am Schluss) übt.

Digitized by Google

Schöpfung der Grundstoffe erreicht; wir bedürfen also einer doppelten Schöpfung nicht.»[1]) Auf diesen [Einwand] antwortet [der Verfasser]:

52. Ohne die Zustände kein innerer Körper, ohne den inneren Körper kein Hervortreten[2]) der Zustände! Darum geht eine zweifache Schöpfung vor sich, benannt nach dem inneren Körper und nach den Zuständen.

Mit dem Worte 'innerer Körper' bezeichnet [der Verfasser] die Schöpfung der Grundstoffe, mit dem Worte 'Zustände' die intellektuelle Schöpfung. Gemeint ist folgendes: dass die Schöpfung der Grundstoffe die Ziele der Seele zur Erreichung bringt[3]) oder [auch nur] selbst besteht *(svarûpaṃ)*, ist ohne die intellektuelle Schöpfung nicht möglich; ebenso wenig kann die intellektuelle Schöpfung ohne die Schöpfung der Grundstoffe bestehen oder die Ziele der Seele zur Erreichung bringen; darum geht die Schöpfung in beiderlei Formen vor sich. Die Empfindung als das [erste] Ziel der Seele ist ohne die Objekte der Empfindung, Töne etc., und ohne den Sitz der Empfindung, d. h. ohne die beiden Körper, nicht möglich; mithin ist es berechtigt, die Schöpfung der Grundstoffe anzunehmen. Desgleichen ist eben diese Empfindung nicht ohne die Werkzeuge der Empfindung, d. h. ohne die Sinne und inneren Organe, möglich; und diese [letzteren hinwiederum] sind nicht ohne die Zustände, Verdienst u. s. w.[4]), möglich; und [schliesslich] die unterscheidende Erkenntniss, die Ursache der Erlösung, nicht ohne die beiden Schöpfungen. Mithin ist es richtig, die Schöpfung von beiderlei Art anzunehmen; und da diese anfanglos ist wie [die Continuität von] Samen und Spross, bietet sie zu dem Einwand, dass hier ein circulus vitiosus vorliege, keine Handhabe. Auch ist die Annahme nicht unberechtigt, dass am Anfang eines Weltalters die Zustände und inneren Körper entstehen in Folge der Eindrücke, welche die im vorangegangenen Weltalter entstandenen Zustände und inneren Körper [bei der Weltauflösung in der Urmaterie] hinterlassen haben. Und somit ist alles in Ordnung.

Die intellektuelle Schöpfung war in ihre Theile zerlegt; [jetzt] zerlegt [der Verfasser nun auch] die von den Elementen ausgehende Schöpfung:

1) *Purushârtho dvividhaḥ: bhogo 'pavargaç ce 'ti. tatra yadâ pratyaya-sarga-madhye viparyayâ-'çakti-tushṭayo bhavanti, purushasya tadâ bhogaḥ; yadâ siddhayo bhavanti, tadâ 'pavargaḥ. evam tanmâtra-sarga-madhye çarîra-sambandhe sati bhogo bhavati, tad-viyoge tv apavargaḥ*, Paṇḍit.

2) Hiernach ist in meiner Uebersetzung des Sâṃkhya-pravacana-bhâshya S. 231 der böse, auf einer Verwechslung von *nivṛtti* und *nirvṛtti* beruhende Fehler zu verbessern.

3) °*sâdhanatva* ist natürlich Druckfehler für °*sâdhanatvaṃ* (Ben. Ed. und MS.).

4) S. Kârikâ 40 fg.

Digitized by Google

53. Die göttliche ist achtfältig, die thierische fünffach, die menschliche von einer Art; dies ist in Kürze die aus den Elementen gebildete[1]) Schöpfung.

Die achtfache göttliche Schöpfung umfasst die des Gottes Brahman, des Prajâpati, des Indra, der Ahnen, der Gandharva, der Yaksha, der Râkshasa und der Piçâca. 'Die thierische ist fünffach', d. h. [sie begreift in sich] die zahmen und wilden Thiere, die Vögel, die Reptilien und [dazu] das Reich des unbeweglichen [d. h. hauptsächlich der Pflanzen]. 'Die menschliche ist von einer Art', wenn man die Unterabtheilungen, Brahmanenkaste u. s. w., wegen der Gleichheit der körperlichen Structur in allen vier [Kasten] nicht in Betracht zieht. 'Dies ist in Kürze', d. h. summarisch, 'die aus den Elementen gebildete Schöpfung'. Töpfe und dergl. aber gehören, obschon sie keine Leiber sind, zu dem Reich des unbeweglichen.

[Der Verfasser] lehrt nun, dass diese aus den Elementen gebildete Schöpfung in Folge des Mehr oder Minder — d. h. des grösseren oder geringeren Maasses — von Geistigkeit von dreierlei Art ist, nach dem Unterschiede der oben, unten und in der Mitte befindlichen [Schöpfung]:

54. Oben ist die Schöpfung reich an Sattva, unten reich an Tamas, in der Mitte reich an Rajas; sie beginnt bei Brahman und endigt bei dem Grashalm.

'Oben ist die Schöpfung reich an Sattva', d. h. die Welt von dem untersten Himmel an bis zu [dem obersten oder] dem der Wahrheit ist reich an Sattva. 'Unten reich an Tamas', d. h. die Schöpfung von den zahmen Thieren an bis zum Pflanzenreich[2]); diese ist, weil voll von Apathie, reich an Tamas. Die Erdenwelt aber, d. h. die Gesammtheit der sieben Welttheile und Meere, 'in der Mitte' ist 'reich an Rajas', weil in ihr hauptsächlich gutes und böses Werk vollbracht [d. h. überhaupt gehandelt] wird, und weil sie voll von Schmerz ist. Diesen ganzen Complex von Welten fasst [der Verfasser mit den Worten] zusammen: „Sie beginnt bei Brahman und endigt bei dem Grashalm." In dem Ausdruck 'Grashalm' sind Bäume und dergl. einbegriffen.

Nachdem [der Verfasser] in dieser Weise die Schöpfung beschrieben hat, lehrt er, dass dieselbe leidvoll ist, weil [die Erkenntniss dieser Thatsache] zur Beförderung der Gleichgiltigkeit dient und diese ein Mittel zur Befreiung ist:

1) Dass Vâcaspatimiçra bhautika in diesem Sinne versteht, zeigt das [illegible] der Einleitung und der Gegensatz zum pratyayasarga.

2) S. den Commentar zu der vorangehenden Kârikâ.

Digitized by Google

55. Darin erfährt die geistige Seele den durch Alter und Tod bewirkten Schmerz, weil der innere Körper nicht aufhört zu wirken; darum ist [die Schöpfung] ihrer Natur nach Schmerz[1]).

'Darin', d. h. in dem Leibe und [in der empirischen Welt überhaupt]. Wenn auch verschiedene Arten von lebenden Wesen des Genusses von mancherlei Wonne theilhaft werden, so leiden sie doch alle ohne Unterschied 'den durch Alter und Tod bewirkten Schmerz'; allen, selbst dem Wurm, ist ja die Todesfurcht [gemeinsam], die sich in dem [Wunsche] darstellt: „Möge ich nicht aufhören zu existiren, möge ich leben!“ Und was Furcht hervorruft, ist Schmerz; deshalb ist der Tod Schmerz. «Das mag sein! [Aber] Schmerz und dergl. gehören doch als Eigenthümlichkeiten des Innenorgans der Materie an; wie können dieselben denn mit dem Geiste in Verbindung stehen?» In Erwiderung auf diesen [Einwand] sagt [der Verfasser]: „Die Seele.“ *Purusha* 'Seele' bedeutet: was in der Stadt *(puri)*, d. h. in dem inneren Körper, ruht *(çete[2])*. Da nun der innere Körper in Verbindung mit dem [Schmerz] steht, so steht auch der Geist in Verbindung mit ihm. Das ist der Sinn. «Aus welchem Grunde aber gehört der mit dem inneren Körper in Verbindung stehende Schmerz [auch] der Seele[3]) an?» Darauf antwortet [der Verfasser]: „Weil der innere Körper nicht aufhört zu wirken“ *(liṅgasya ăvinivṛtteḥ)*; d. h. weil die Verschiedenheit [des inneren Körpers] von der Seele nicht erfasst wird, schreibt die Seele sich selbst fälschlich die Attribute des inneren Körpers zu. Oder [man könnte auch *liṅgasya â vinivṛtteḥ* verstehen und erklären, dass] mit der Präposition *â* die Grenze[4]) für das Erfahren des Schmerzes bezeichnet wird; also: so lange als der innere Körper nicht vergeht.

[Der Verfasser] widerlegt nun die abweichenden Ansichten in Betreff der Ursache der [eben] beschriebenen Schöpfung:

56. Dieses von der Urmaterie hervorgebrachte, bei dem 'grossen' anfangende und bei den unterschiedenen Elementen endigende Werk dient zur Erlösung jeder einzelnen Seele, ist [also] zum Zwecke eines andern da, als wäre es zu eignen Zwecken.

Was gewirkt wird, heisst 'Werk', [und damit ist] die Schöpfung [gemeint][5]), die lediglich 'von der Urmaterie hervorgebracht' ist, nicht von Gott, [auch] weder das Brahman zur materiellen Ursache hat, [wie die Vedantisten meinen], noch

1) Nârâyaṇa Tirtha's Candrikâ sagt zu den Schlussworten dieser Kârikâ: *tasmâd duḥkhaṃ svabhâvena = svata eva sargo duḥkha-rûpaḥ, vivekinâm iti çeshaḥ.*

2) Vgl. oben S. 601 Anm. 4.

3) Tilge *cetanasya* mit der Ben. Ed. und dem MS.

4) L. *duḥkha-prâptâr avadhiḥ* mit der Ben. Ed. und dem MS.

5) Tilge *mahad-âdi-bhûtaḥ* mit der Ben. Ed. und dem MS.

Digitized by Google

ursachlos ist, [wie die Heretiker lehren]. Denn wenn [die Schöpfung] keine Ursache hätte, so müsste sie entweder absolut [d. h. ewig und unveränderlich] existiren oder absolut nicht existiren; Brahman hat sie deshalb nicht zur materiellen Ursache, weil die geistige Kraft keiner Veränderung unterliegt; [auch] ist sie nicht von der durch Gott geleiteten Urmaterie hervorgebracht, weil Jemand, der [völlig] unthätig ist, nicht Leiter sein kann; denn ein unthätiger Zimmermann leitet nicht die Axt[1]) und die andern [Werkzeuge]. «Wenn nun aber die Schöpfung von der Urmaterie hervorgebracht ist, so müsste sie doch, da diese ewig ist und ihrer Natur nach wirkt, also niemals [zu wirken] aufhört, für alle Zeiten bestehen; mithin könnte Niemand erlöst werden.» Auf diesen [Einwand] erwidert [der Verfasser]: „Das Werk dient zur Erlösung jeder einzelnen Seele, ist [also] zum Zwecke eines andern da, als wäre es zu eignen Zwecken.“ Wie Jemand, der nach Reisbrei verlangt, sich um dieses Reisbreis willen ans Kochen macht, aber damit aufhört, sobald der Reisbrei fertig ist, ebenso wirkt die Materie, welche es unternommen hat die Seelen einzeln zu erlösen, nicht aufs neue für diejenige Seele, die sie erlöst. Dies sagt [der Verfasser mit den Worten aus]: „Als wäre es zu eignen Zwecken.“ Das bedeutet: wie [man im täglichen Leben nach dem eben angeführten Beispiel] zu eignen Zwecken [thätig ist], so wirkt [die Materie] zum Zwecke eines andern [d. h. für die Seelen].

«Ganz schön! [Man weiss freilich, dass] ein beseeltes Wesen für sich selbst oder andere wirkt; aber das kann nicht von der unbeseelten Materie gelten. Darum muss es einen [beseelten oder] geistigen Leiter der Materie geben. Die Seelen [in ihrer Gesammtheit] können, obwohl sie geistig sind, nicht die Materie leiten, weil diese nicht das Wesen der Materie kennen. Darum muss ein alle Dinge überschauender Leiter der Materie existiren, und das ist Gott.» Auf diesen [Einwand eines Anhängers des Yogasystems] antwortet [der Verfasser]:

57. Wie das Ausströmen *(pravṛtti)* der kein Bewusstsein habenden Milch die Veranlassung für das Wachsthum des Kalbes ist, so ist das Wirken *(pravṛtti)* der Materie die Veranlassung für die Erlösung der Seelen.

Bekanntlich tritt auch etwas ungeistiges zu [bestimmten] Zwecken in Thätigkeit, wie z. B. die ungeistige Milch ausströmt, damit das Kalb wachse; ebenso wird auch die ungeistige Materie zur Befreiung der Seelen wirken. Und [hiergegen] wäre [der folgende Einwand des Yogin] nicht berechtigt: «Weil auch das Ausströmen der Milch durch Gottes Leitung bedingt ist, also [mit] zu dem gehört, was wir beweisen wollen, wird durch ein derartiges [Argument unsere Theorie] nicht hinfällig»; denn [jedes] bewusste Handeln ist ausnahmslos bedingt entweder durch einen egoistischen Zweck

1) *vyâsyâ°* ist natürlich Druckfehler für *vâsyâ°*.

Digitized by Google

oder durch Güte. Und da diese beiden [Motive] bei der Weltschöpfung ausgeschlossen sind, machen sie auch [die Annahme] unmöglich, dass [die Erschaffung der Welt] auf bewusstem Handeln beruht. Denn ein Gott, dessen Wünsche doch alle erfüllt sind, kann an der Erschaffung der Welt [lediglich] kein [persönliches] Interesse gehabt haben; [die Möglichkeit eines egoistischen Zweckes fällt also fort. Aber] auch aus Güte kann er nicht die Schöpfung unternommen haben; denn da vor dem Schöpfungsakt die Seelen keinen Schmerz litten, weil noch keine Sinne, Körper und Objekte entstanden waren, wovon konnte die Güte [Gottes die Seelen] befreit zu sehen wünschen? Wenn man [aber] meint, [dass] die Güte [Gottes sich später zeigte,] als er nach dem Schöpfungsakt [seine Geschöpfe] leidvoll sah, so wird man schwerlich über den circulus vitiosus hinwegkommen: in Folge der Güte die Schöpfung und in Folge der Schöpfung die Güte! Ferner würde ein durch Güte getriebener Gott nur freudvolle Geschöpfe schaffen, [aber] nicht solche in verschiedenartigen Lagen. Wenn [uns hierauf eingewendet wird]: «Die Verschiedenartigkeit folgt aus der Verschiedenartigkeit des Werkes, [dessen Lohn die Individuen von Gott empfangen]», so [antworten wir: Dann aber] ist doch die Leitung des Werkes von Seiten jenes bewussten [höchsten Wesens vollständig] überflüssig; denn die Wirksamkeit des [von den Individuen vollbrachten] Werkes [d. h. die nachwirkende Kraft des Verdienstes und der Schuld] erklärt sich trotz der Ungeistigkeit [des Werkes] völlig ohne eine Oberleitung von Seiten jenes [Gottes]; auch das Nicht[wieder]entstehen des Schmerzes, [nachdem die Erlösung erreicht ist,] begreift sich sehr wohl [auf Grund dieser Theorie], da, [wenn die nachwirkende Kraft des Werkes durch die unterscheidende Erkenntniss aufgehoben ist], die Produkte jener [Kraft], d. h. Körper, Sinne und Objekte, [mithin auch die Schmerzen] nicht [wieder] entstehen können.

Das [von uns angenommene] Wirken der ungeistigen Materie dagegen birgt weder einen egoistischen Zweck in sich, noch[1]) ist die Güte sein Motiv; und deshalb kann man gegen [unsere Theorie] nicht geltend machen, dass die genannten Widerlegungsgründe auf sie Anwendung finden. Vielmehr ist als Motiv allein die [unbewusste] Betreibung der Zwecke eines andern [d. h. der Seele] berechtigt. Darum ist ganz treffend gesagt: „[Wie das Ausströmen u. s. w.] die Veranlassung für das Wachsthum des Kalbes ist.“

„Als wäre es zu eignen Zwecken“ ist vergleichsweise [in Kârikâ 56] gesagt; dies unterscheidet [der Verfasser im folgenden deutlicher]:

58. Wie die Menschen in ihren Handlungen wirken um ihre Begierde zu stillen, so wirkt das unentfaltete um die Seele zu erlösen.

‘Begierde’ ist Wunsch; dieser nun wird gestillt, wenn das gewünschte erreicht ist; und das gewünschte sind die ‘eignen Zwecke’ [in Kârikâ 56]; denn das Ziel ist

---

1) L. *na ca* mit der Ben. Ed.

Digitized by Google

[illegible] em, was durch [illegible] So wirkt [illegible]

[illegible] treibt: aus [illegible] der Ver- [illegible]

[illegible] dem Theater [illegible] selbst der Seele [illegible]

[illegible] befind- [illegible] etc. (also in [illegible] Verschiedenheit [illegible]

[illegible] aus dem der [illegible] Vortheil [illegible] durch die [illegible] der [illegible] der Seele] [illegible]

[illegible] dafür erweist, [illegible] unmaassbar ist, ange- [illegible]

[illegible] und deshalb [illegible] davon zu [illegible] die Seele ab, [illegible] unmaassbar [illegible] der Seele (und] [illegible]

[illegible] den Tanz den [illegible] Zuschauer danach [illegible] wenn sie [illegible]

[illegible]

Digitized by Google

sich selbst der Seele gezeigt hat, aber doch wieder anfangen.» Auf diesen [Einwand] antwortet [der Verfasser]:

61. Nichts zartfühlenderes giebt es meiner Meinung nach als die Materie, die sich nach der Wahrnehmung „Ich bin erkannt“ nicht wieder dem Blicke der Seele aussetzt.

Das grosse 'Zartgefühl' bedeutet 'ausserordentliche Schüchternheit' und ist so viel als 'Unfähigkeit den Blick eines fremden Mannes [gleichzeitig: des andern, d. h. der Seele] auszuhalten'. Denn wenn eine Frau aus guter Familie, welche die Sonne nie zu sehen bekommt, [weil sie die Zenana nicht verlässt,] und sich aus übergrossem Schamgefühl nur langsam bewegt, von einem fremden Manne zu einer Zeit erblickt wird, da ihr aus Achtlosigkeit der Saum des Kopftuches heruntergeglitten ist, dann trägt dieselbe Sorge, dass andere Männer sie nicht wieder in solcher Achtlosigkeit beobachten. Geradeso [hütet sich] auch die Materie, die in noch höherem Grade [zartfühlend] ist als eine Frau aus guter Familie, wenn sie [einmal] in Folge der Unterscheidung erblickt ist, [dass] sie nicht wieder erblickt wird. Das ist der Sinn.

«Ganz schön! Wenn [aber] die Seele qualitätlos, d. h. unveränderlich ist, wie kann es eine Erlösung für dieselbe geben? Denn die Wurzel *muc*, [von der *moksha* 'Erlösung' abgeleitet ist,] bezeichnet das Auflösen der Fesseln, und die mit dem Namen 'Fesseln' benannten Leiden und Werkausammlungen sammt den nachwirkenden Eindrücken, [welche beide hinterlassen,] können nicht der unveränderlichen Seele angehören; es giebt also für diese, da sie [nicht handelt und] unbeweglich ist, keine Wanderung, mit anderen Worten: weder Tod noch Wiedergeburt[1]). Mithin ist es ein inhaltloses Gerede, was [in Kârikâ 58] gesagt wurde: „um die Seele zu erlösen“.» Dieses Bedenken weist [der Verfasser] zurück, indem er in der Form einer scheinbaren zusammenfassenden Schlussfolgerung [die theilweise Richtigkeit des eingewendeten] zugiebt:

62. Keine [Seele] ist darum[2]) fürwahr[3]) gebunden, wird erlöst oder wandert; die von den verschiedenen [Seelen] abhängige Materie [allein] wandert, ist gebunden und wird erlöst.

Keine Seele fürwahr ist gebunden, keine wandert, keine wird erlöst; sondern allein die von [allen] den verschiedenen [Seelen] abhängige Materie ist gebunden, wandert und wird erlöst. Gebundensein, Erlösung und Wanderung werden metaphorisch der Seele zugeschrieben, wie Sieg und Niederlage, die doch [in Wirklichkeit] den

1) Wörtlich: kein Neuentstehen nach dem Tode.

2) D. h. aus den von dem Opponenten angeführten Gründen.

3) L. *'ddhâ na* mit der Ben. Ed., dem MS. und dem Citat im Sâṃkhya-pravacana-bhâshya 3. 72; Lassen, Wilson und die Ausgabe in der Benares Sanskrit Series haben *nâ 'pi*, die Calc. Ed. *'sau na*.

Digitized by Google

Untergebenen angehören, metaphorisch ihrem Herren zugeschrieben werden; denn wegen ihrer Abhängigkeit von diesem gewinnen die Untergebenen den [Sieg oder erleiden die Niederlage], und [eben deswegen] hat der Herr Theil an dem Resultat jener [Ereignisse], d. h. an dem Eintreten von Kummer oder [Freude]. Und so ist es begründet, dass die Seele so lange, als ihre Verschiedenheit [von der Materie] nicht begriffen ist, Theil hat an Empfindung und Befreiung, obwohl[1]) diese [beiden Dinge] der Materie angehören. Damit ist alles in Ordnung.

«Wir haben also gelernt, dass Gebundensein, Wanderung und Befreiung [in Wirklichkeit] der Materie angehören und [nur] metaphorisch auf die Seele übertragen werden; durch welche Mittel aber werden diese [Zustände] an der Materie [hervorgerufen]?» Darauf antwortet [der Verfasser]:

63. Auf sieben Arten aber bindet sich die Materie durch sich selbst[2]), und sie erlöst sich mit Rücksicht auf das Ziel der Seele auf eine Art.

Sie 'bindet [sich] auf sieben Arten', d. h. durch die [aus Kârikâ 40 fg. bekannten] Zustände, Verdienst u. s. w. mit Ausschluss der Erkenntniss der Wahrheit. 'Mit Rücksicht auf das Ziel der Seele', d. h. zu Gunsten der Empfindung und der Befreiung, 'erlöst sie sich durch sich selbst auf eine Art', durch die Erkenntniss der Wahrheit nämlich, d. h. durch die unterscheidende Erkenntniss. Das bedeutet: sie bewirkt nicht aufs neue Empfindung und Befreiung.

«So weit haben wir den Sachverhalt verstanden; was [aber] folgt daraus?» Auf diese [Frage] antwortet [der Verfasser]:

64. So entsteht aus dem Studium der Principien die abschliessende, geläuterte, weil irrthumslose, absolute Erkenntniss: „Ich bin nicht; nichts ist mein; [das] ist nicht Ich."

Mit den Principien, d. h. mit dem Objekt [der Erkenntniss], bezeichnet [der Verfasser] zugleich die das Objekt erfassende Erkenntniss. Aus der liebevoll, ununterbrochen und lange Zeit gepflegten Uebung derjenigen Erkenntniss, deren Objekt die ihrem Wesen und ihrer Wirkungsart nach beschriebenen [fünfundzwanzig] Principien sind, entsteht die Erkenntniss, welche die Verschiedenheit von Materie *(sattva)*[3]) und Seele erschaut. Und die Uebung [oder das Studium] erzeugt die Erkenntniss ebendesselben Objekts, auf welches sich [das Studium] richtet; da es sich nun [hier] um das

1) L. natürlich *api*.
2) *âtmânam âtmanâ* = *sva-svarûpam svena vyâpârena*, Pandit.
3) Vgl. oben S. 583 Anm. 1.

auf die Wahrheit[1]) gerichtete Studium handelt, so erzeugt dasselbe also die Erkenntniss der Wahrheit. Deshalb ist das Wort 'geläuterte' [in der Kârikâ] gebraucht. Warum [ist diese Erkenntniss] geläutert? Darauf antwortet [der Verfasser]: „Weil irrthumslose"; denn Zweifel und Irrthum sind die Trübungen der Erkenntniss, [und] was von diesen [beiden] frei ist, heisst 'geläutert'. Dies ist mit dem Ausdruck 'weil irrthumslose' gemeint. Auch der Zweifel ist ein Irrthum, weil er etwas bestimmtes als unbestimmt erfasst; darum ist mit dem Ausdruck 'weil irrthumslose' das Fehlen des Zweifels sowohl als des Irrthums dargelegt. Auch daraus, dass [die erwähnte Erkenntniss] die Wahrheit zum Objekt hat, folgt ihre Zweifels- und Irrthumslosigkeit. «Ganz schön! Die Erkenntniss der Wahrheit mag aus solchem Studium hervorgehen; trotzdem muss durch die anfangslose Disposition zur falschen Anschauung falsche Anschauung hervorgebracht werden; und demnach liegt die Sache so, dass das auf jener beruhende fortgesetzte Weltdasein nicht aufgehoben werden kann.» In Erwiderung auf diesen [Einwand] ist [die Erkenntniss] 'absolut' genannt, d. h. nicht mit Irrthum durchsetzt. Wenn auch eine anfangslose Disposition zum Irrthum besteht, so kann dieselbe doch durch die, zwar einen Anfang habende, Disposition zum Erkennen der Wahrheit, welche das die Wahrheit erfassende Erschauen verursacht, aufgehoben werden; denn es ist die Natur der Gedanken, die Partei der Wahrheit zu ergreifen, wie ja auch die Laien sagen:

> Man kann, wenn man sich auch abmüht, nicht mit Irrthümern
> dasjenige beseitigen, was die Natur einer unangreifbaren Thatsache hat,
> weil das Urtheil dafür Partei nimmt.

Das Wesen der [besprochenen] Erkenntniss ist [in der Kârikâ] mit folgenden Worten beschrieben: „Ich bin nicht; nichts ist mein; [das] ist nicht Ich." Die Worte 'Ich bin nicht' negiren an dem Selbst alles was Thätigkeit heisst; wie [auch die Grammatiker] sagen: „[Die Verben] *kar, bhû* und *as(ti)* bezeichnen die Thätigkeit im allgemeinen[2])." Und demnach ist zu verstehen, dass [mit jenen Worten] sowohl die inneren Vorgänge *(ântarâni)* — d. h. die Entscheidung [des Urtheilsorgans], der Wahn [des Subjektivirungsorgans], die Feststellung [des inneren Sinnes] und die Wahrnehmungen [der übrigen Sinne] — als auch alle äusseren Funktionen [des Körpers] dem Selbst abgesprochen sind. Und weil das Selbst von keiner Funktion betroffen wird, deshalb [ist gesagt: „Das] ist nicht Ich." 'Ich' ist ein Wort für 'Thäter'; denn in allen solchen Ausdrücken wie 'Ich erkenne, ich opfere, ich gebe, ich geniesse' ist [mit dem Worte 'Ich'] der Thäter gemeint. Da nun [das Selbst] unthätig ist, ist bei ihm jegliche

1) Das Wort *tattva* bedeutet sowohl 'Principien' als 'Wahrheit'; beide Begriffe fliessen zusammen, denn die fünfundzwanzig Principien repräsentiren eben für den Sâṃkhya die Wahrheit. Von hier an tritt aber in diesem Commentar der Begriff der Wahrheit in *tattva* so in den Vordergrund, dass er in der Uebersetzung wiedergegeben werden muss.

2) Nämlich im periphrastischen Perfekt, wo z. B. in *corayâṃ-cakâra, °babhûva, °âsa* der specielle Begriff in *corayâm* liegt, während die Hilfsverba nur die Thätigkeit im allgemeinen ausdrücken. Die Schwäche dieser Begründung bedarf kaum eines besonderen Hinweises.

Digitized by Google

[illegible] gesagt: „[Das] ist nicht Ich" [und] [illegible] denn der Thäter wird zum Besitzer: wo [illegible] diesem] wesentliche Besitzersein kommen? [illegible]

[illegible] erklären:] *Nâ 'smi* [= *nâ* (Nom. sg. [illegible] d. h. 'ich habe nicht die Eigen- [illegible] nicht die Eigenschaft hat, etwas [illegible] Thäter sei, mit den Worten: [illegible] deshalb sagt er, dass es nicht [illegible]

«[illegible] fünfundzwanzig Principien] erkannt [illegible] unerkanntes Ding; und das Nicht- [illegible] veranlassen.» Auf diesen [Einwand] [illegible] Das bedeutet: es ist, wenn diese [illegible] Ding, dessen Nichterkennen das [illegible]

«[illegible] der Wahrheit erreicht?» Darauf [illegible]

65. In Folge derselben blickt die Seele unbeweglich und zufrieden wie ein Zuschauer auf die Materie, die wegen der Kraft jenes Resultats aufgehört hat etwas hervorzubringen und die sieben Zustände abgelegt hat.

[illegible] ja die beiden Dinge, welche von der Materie [illegible] hervorgebracht sind, so bleibt [illegible] hervorbringen könnte. Dies ist [illegible] die Materie, die aufgehört hat etwas hervorzubringen' [illegible] der Wirksamkeit — 'jenes Resultats', [illegible] Schuld, Nichterkenntniss, Gleich- [illegible] Kraft und Mangel der übernatürlichen [illegible] auf der Nichterkenntniss der Wahrheit: [illegible] einstellt, die [ohne das Selbst zu [illegible][1] ihr Genüge finden *(taushṭika)*, beruht nur auf der Nichterkenntniss der Wahrheit. Nun hebt die Erkenntniss der Wahrheit die [illegible] derselben auf, weil sie ihr widerstreitet; und wenn [die letztere als] [illegible] vergangen ist, so vergehen [auch ihre Wirkungen, d. h.] jene sieben Zustände. [Deshalb ist gesagt, dass] die Materie 'die sieben Zustände abgelegt

1) s. Kârikâ 46. 47. 49. 50.

Digitized by Google

hat'. 'Unbeweglich' bedeutet 'unthätig', 'zufrieden' ist so viel als: nicht [mehr] verbunden mit dem durch das Wirken von Rajas und Tamas besudelten Innenorgan. Mit dem von Sattva erfüllten Innenorgan steht aber [die Seele] auch dann noch [d. h. in der Zeit, in welcher sich das die unterscheidende Erkenntniss besitzende Individuum noch im Leibesleben befindet,] ein wenig in Verbindung, weil sonst von keinem Erblicken der Materie in der eben beschriebenen Beschaffenheit die Rede sein könnte.

«Ganz schön! Dass [aber die Materie] aufhöre etwas hervorzubringen, können wir nicht hinnehmen; denn [in Kârikâ 21] ist gelehrt, dass die Schöpfung[1]) durch die Verbindung [der Seelen und der Materie] hervorgebracht wird. Und diese Verbindung besteht darin, dass [die Seele] berufen [und geeignet] ist [zu empfinden, und die Materie empfunden zu werden]; und das Berufensein der Seele zu empfinden bedeutet: dass sie geistig ist, das Berufensein der Materie empfunden zu werden bedeutet: dass sie ungeistig und Objekt ist[2]). Nun hören weder diese beiden [Eigenthümlichkeiten] auf, noch [dürft ihr sagen, dass die Materie] aufhöre zu wirken, weil es [für sie im Interesse der durch die Unterscheidung befreiten Seele] nichts mehr zu thun gebe; denn es giebt [immer wieder] etwas neues von derselben Art [für sie] zu thun, [d. h. sie hat immer wieder aufs neue die unterscheidende Erkenntniss hervorzubringen]; geradeso wie [sie] immer wieder [aufs neue] den Genuss von Tönen und anderen [Sinnesobjekten zu bewirken hat].» Auf diesen Einwand antwortet [der Verfasser]:

66. Die eine wendet sich verachtend ab mit dem Gedanken: „Sie ist von mir erkannt", die andere hört auf thätig zu sein mit dem Gedanken: „Ich bin erkannt". [Darauf] giebt es, wenn auch zwischen den beiden noch eine Verbindung besteht, keine zur Schöpfung treibende Ursache [mehr].

Es wird allerdings die Materie, so lange von ihr nicht die unterscheidende Erkenntniss bewirkt ist, immer wieder den Genuss von Tönen und anderen [Sinnesobjekten] bewirken. Wenn sie aber die unterscheidende Erkenntniss bewirkt hat, so verursacht sie nicht [mehr] den Genuss von Tönen und dergl.; denn der Genuss dieser [Objekte] ist durch das Fehlen der unterscheidenden Erkenntniss bedingt; [und] wo die Vorbedingung fehlt, kann dies nicht sein [d. h. der Genuss der Objekte nicht eintreten], ebenso wenig wie ein Spross [entstehen kann], wo kein Samen ist. Das Selbst wird freilich die Töne und die übrigen der Materie angehörigen [Objekte], die ihrem Wesen nach Freude, Schmerz und Besinnungslosigkeit bewirken, so lange geniessen, als es dieselben nicht in ihrer Verschiedenheit erkennt und in Folge dessen wähnt: „Sie gehören mir"; ebenso meint auch in Folge der Nichtunterscheidung das Selbst von der [in Wirklichkeit doch] der Materie angehörigen unterscheidenden Erkenntniss:

---

1) L. *sarga* statt *sa* mit der Ben. Ed. und dem MS.
2) Dies ist von Vijñânabhikshu im Sâṃkhya-pravacana-bhâshya 1. 19 controvertirt.

[illegible] die unterscheidende Erkenntnis [illegible] [mehr] mit jener [d. h. mit der [illegible] mehr genossen: ebenso wenig [illegible] dass die der Materie angehörige [illegible] und Unterscheidung nun [illegible] der Materie: wenn diese [illegible] die Materie [illegible] der Kārikā] mit den Worten [illegible] Ursache [mehr]. [illegible] die Materie zum Schaffen [illegible] wenn es kein Ziel der [illegible]

[illegible] die Erkenntnis der Wahrheit [illegible]

67. Wenn in Folge der [illegible] der vollkommenen Erkenntniss [illegible] wegen [illegible] den Körper [illegible]

[illegible]

Genuss des Geborenwerdens u. s. w., zu zeitigen, weil die Keimkraft [der Werke] verbrannt ist. Denn wenn der Boden des Innenorgans mit dem Wasser der [fünf] Fehler *(kleça)*[1]) getränkt ist, so treiben die Werksamen ihre Sprossen; wie [aber] können die Werksamen auf einem unfruchtbaren Salzboden, auf dem das gesammte Wasser der Fehler von der Gluth der Erkenntniss der Wahrheit aufgesogen ist, ihre Sprossen treiben? Das ist mit den Worten gemeint: „Wenn Verdienst u. s. w. aufhören Ursache zu sein"; das heisst: wenn sie aufhören die Eigenschaft der Ursache zu haben. Auch derjenige nun, in dem die Erkenntniss der Wahrheit enstanden ist[2]), ʻbleibt wegen der Kraft des gegebenen Anstosses bestehenʼ, gleichwie die Scheibe, wenn auch die Thätigkeit des Töpfers eingestellt ist, in Folge des gegebenen Anstosses, d. h. des Schwunges, sich zu drehen fortfährt, aber bewegungslos wird, wenn der gegebene Anstoss in Folge des Heranreifens der Zeit aufhört zu wirken. Und im Falle des Fortbestehens des Körpers ʻgebenʼ dasjenige Verdienst und diejenige Schuld, deren Heranreifen begonnen hat, den ʻAnstossʼ[3]). Und so heisst es in der Ueberlieferung: „Wenn man aber durch den Genuss die beiden andern [d. h. dasjenige Verdienst und diejenige Schuld, deren Wirkung begonnen,] aufgebraucht hat, dann[4]) ist man am Ziel" (Brahmasûtra 4. 1. 19), „Nur so lange dauert es bei ihm[5]), als er glaubt, dass er nicht erlöst werden und sein Ziel erreichen werde" (Chândogya Up. 6. 14. 2). Der ʻgegebene Anstossʼ nun, [in Folge dessen das Leben auch noch nach der Erreichung der erlösenden Erkenntniss fortdauert,] ist eine besondere Art des Nichtwissens, das im Verschwinden begriffen ist; ʻwegen dessen Kraftʼ, d. h. wegen dessen Wirksamkeit, ʻbleibt man den Körper festhaltend bestehenʼ.

«Das mag sein! Wenn man den Körper in Folge eines bestimmten ʻgegebenen Anstossesʼ festhält, so [möchte ich] doch [noch wissen], wann einem die [definitive] Erlösung zu Theil werden wird.» Darauf antwortet [der Verfasser]:

68. Wenn die Trennung vom Körper erreicht ist, da die Materie aufhört zu wirken[6]), weil sie ihre Aufgabe erfüllt hat, so erlangt [die Seele] beides, die unbedingte und absolute Isolirung.

Zunächst wird durch das Feuer der Erkenntniss der Wahrheit die Keimkraft derjenigen Werkansammlungen verbrannt, deren Heranreifen noch nicht begonnen hat,

1) D. h. Nichtwissen, Subjektivismus u. s. w.; s. den Commentar zu Kârikâ 47. *kleça* ist der Yoga-Terminus für das, was die Sâṃkhyas *viparyaya* nennen.

2) L. *utpanna-tattva-jñâno 'pi* mit der Ben. Ed. und dem MS.

3) L. *saṃskâraḥ* mit der Ben. Ed. und dem MS.

4) Im Texte des Brahmasûtra fehlt *atha.*

5) Der Text der Upanishad hat *tasya tâvad eva ciram.*

6) L. °*vinivṛttau* mit sämmtlichen Ausgaben der Kârikâ.

Digitized by Google

[d. h. die noch nicht angefangen haben zu wirken]. Wenn aber [darauf] diejenigen, deren Heranreifen bereits begonnen hat, durch den Genuss aufgebraucht sind, [mit anderen Worten:] 'wenn die Trennung vom Körper' — d. h. die Vernichtung [des Körpers]— 'erreicht ist, da die Materie' für diese Seele 'aufhört zu wirken, weil sie ihre Aufgabe erfüllt'— d. h. ihren Zweck erreicht — 'hat, so erlangt' die Seele 'beides, die unbedingte', d. h. mit Nothwendigkeit eintretende, 'und absolute', d. h. unvergängliche, 'Isolirung'; [mit anderen Worten]: das Aufhören des dreifachen Schmerzes.

Wenn nun auch [dieses ganze System] durch Beweise begründet ist, so lehrt [der Verfasser doch im folgenden], um ein absolutes Vertrauen zu erwecken, dass [die Lehre] von dem grössten Weisen ausgegangen ist:

69. Diese verborgene, [dem Heile] der Seele dienende Erkenntniss, im Hinblick auf welche das Dasein, Entstehen und Vergehen der Wesen erwogen wird, ist von dem grössten Weisen kundgethan[1]).

'Verborgen', d. h. im Verborgenen weilend, bedeutet so viel als: für Leute mässigen Verstandes schwer zu begreifen. 'Von dem grössten Weisen', d. h. von Kapila. Dieses Vertrauen, [von dem in der Einleitung zu unserer Kârikâ die Rede war,] stärkt [der Verfasser, indem er sagt,] dass [die Lehre] eine altüberlieferte ist. 'Im Hinblick auf welche das Dasein, Entstehen und Vergehen der Wesen erwogen wird'. 'Im Hinblick auf welche' [Erkenntniss], d. h. um derentwillen. [Der Locativ *yatra* ist hier gebraucht,] wie z. B. in dem Satze 'man tödtet den Tiger im Hinblick auf sein Fell' *(carmaṇi)* [d. h. um seines Felles willen; also: um derentwillen] das Dasein, Entstehen und Vergehen der lebenden Wesen in den Werken der Ueberlieferung erwogen wird.

«Ganz recht! Was von dem grössten Weisen unmittelbar verkündet ist, das glauben wir; wie sollten wir aber Vertrauen auf das setzen, was von [dir] Îçvarakṛshṇa verkündet wird?» Darauf antwortet [dieser]:

70. Dieses vortrefflichste Reinigungsmittel theilte der Seher in seiner Güte dem Âsuri mit; Âsuri hinwiederum dem Pañcaçikha; von diesem wurde die Lehre verbreitet.

'Dieses Reinigungsmittel', d. h. Läuterungsmittel; [so ist die Lehre genannt], weil sie von der Sünde reinigt, welche die Ursache des dreifachen Schmerzes ist. Das 'vortrefflichste' ist es, weil es vorzüglicher als alle [übrigen] Reinigungsmittel ist. 'Der Seher' Kapila 'theilte es in seiner Güte dem Âsuri mit; Âsuri hinwiederum dem Pañcaçikha'; und 'von diesem wurde die Lehre verbreitet'.

1) Da der älteste Commentar, der des Gauḍapâda, mit der Erklärung dieser Kârikâ endet, ist wohl nicht zu bezweifeln, dass das Werk ursprünglich hier seinen Abschluss gehabt hat.

Digitized by Google

71. Und, durch eine ununterbrochene Reihe von Schülern überliefert, ist dasselbe in Âryâ-Strophen kurz von dem edelgesinnten Îçvarakṛshṇa dargestellt, nachdem dieser die Lehre vollkommen verstanden hat.

Âryâ bedeutet [etymologisch!] *ârât yâtâ*: 'von der Ferne, d. h. von den Principien, ausgehend'. Wessen Gesinnung edel ist, der heisst edelgesinnt[1]).

Und dieses [hier in den Kârikâs gelehrte] ist das [ganze] System, nicht etwa [blos-] ein Abschnitt [desselben], weil [die Kârikâs, wenn auch nur] andeutungsweise, den gesammten Inhalt des Systems behandeln. Dies sagt [der Verfasser in dem Schlussverse] aus:

72. Die Gegenstände nun, welche in [diesen] siebzig[2]) [Strophen behandelt] sind, bilden den Inhalt des ganzen 'Systems der sechzig Begriffe'[3]), mit Ausschluss der Erzählungen und auch ohne die [Widerlegungen der] Theorien anderer[4]).

Und so lehrt das Râjavârttika[5]):

> Die Realität der Urmaterie, die Einheit, die Zweckdienlichkeit, die Verschiedenheit, das Wirken zu Gunsten des andern, die Vielheit, die Trennung und die Verbindung.
>
> Das Vorhandensein von etwas weiterem [neben der Urmaterie und den Seelen, d. h. das Vorhandensein der ganzen Fülle materieller Entfaltungen, und] die Unthätigkeit sind als die zehn Grundbegriffe angeführt. Der Irrthum ist fünffach, und neun Befriedigungen sind genannt.
>
> Das Unvermögen der Organe gilt als achtundzwanzigfach. Dies sind zusammen mit den acht Vollkommenheiten die sechzig Begriffe.

Da diese sechzig Begriffe [in den Kârikâs] erörtert sind und mithin [in ihnen] der gesammte Inhalt des Systems dargestellt ist, so steht fest, dass hier nicht ein Abschnitt, sondern das [ganze] System vorliegt.

---

1) Rein grammatische Auflösung des Bahuvrîhi-Compositums.

2) L. *saptatyâṃ* mit den übrigen Ausgaben der Kârikâ.

3) Professor Deussen machte mich im Herbst 1889 gesprächsweise darauf aufmerksam, dass *Shashṭitantra* der Titel eines verloren gegangenen Werkes sein müsse, wie aus der Anführung eines Citats in Gauḍapâda's Commentar zu Kârikâ 17 hervorgehe. Später fand ich in meinen Anmerkungen zu dem Schlussvers die Notiz: „Das Shashṭitantra ist doch vielleicht ein besonderes Buch, da aus demselben ein Çloka im Yogabhâshya S. 238 (cf. Ṭîkâ S. 239 unten, Calc. Ed.) citirt wird." Dieser Halbçloka lautet in Vyâsa's Comm. zum Yogasûtra 4. 13: „*guṇânâṃ paramaṃ rûpaṃ na dṛshṭi-patham ṛcchati*" und wird von Vâcaspatimiçra in seiner Glosse zu der Stelle auf das Shashṭitantra zurückgeführt. Dass es sich in der That hier um ein bestimmtes älteres Sâṃkhyawerk handelt, ist kaum zu bezweifeln.

4) Diese beiden Abschnitte des Shashṭitantra sind in Buch IV und V des Sâṃkhyasûtra verarbeitet.

5) Die beiden ersten Verse sind mit Varianten auch in der Sâṃkhya-krama-dîpikâ Nr 68 citirt, bei Ballantyne, A lecture on the Sânkhya Philosophy (Mirzapore 1850) S. 43.

Digitized by Google

[illegible] sich die Einheit, [illegible] die Urmaterie: die [illegible] die Realität, die [illegible] auf die groben [illegible]

[illegible] der realischen [illegible] der [illegible]

Hiermit [illegible] der zu [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] und vgl. Weber. [illegible]

[illegible] Vyâsa's [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] die Nachricht, [illegible] zu erscheinen begonnen [illegible] Benares [illegible] 13th March [illegible] a portion of the translation of [illegible] which is appearing in a monthly periodical The Theosophist ([illegible]). It was begun in [illegible] XIII and will, it is hoped, be finished by the end of the year, after which it will be [illegible] in a book-form, with all necessary additions and corrections of mistakes which have here and there crept in. I hope, it will prove of some good to you in your translating the work, if you still stick to it, as announced in the Preface to the Sâṅkhya-Sûtra-Vṛitti….". Dieser Brief war von neun [illegible] begleitet, welche eine Uebersetzung der S. T. Kaumudi zu Kârikâ 3–6 enthalten, [illegible] nicht in der Lage gewesen Govindadâsa's Arbeit zu benutzen.

Die Notation

der

Alexandrinischen Philologen

bei den

griechischen Dramatikern.

Von

Adolf Roemer.

Digitized by Google

Digitized by Google

Eine Untersuchung, welche sich die kritische und exegetische Thätigkeit der alexandrinischen Philologen bei den griechischen Dramatikern zum Ziele setzt, muss, soweit sie sich wenigstens auf die Tragiker erstreckt, mit grosser Resignation geführt werden. Denn nicht nur, dass hier ein so ausgezeichnet orientierender Codex Venet. A der Ilias fehlt, der uns neben glänzenden und unverjährbaren Errungenschaften der Wissenschaft den Kampf und Gegenkampf hochbegabter und origineller Köpfe zeigt, ist auch das anderweitige Material, das in zweiter Linie herangezogen werden muss, bezüglich seiner Provenienz und somit auch seiner Autorität so wenig gesichtet und geordnet, dass eine ausgiebige Heranziehung desselben die Sache eher zu verwickeln, als klar zu legen im stande ist. Das Schicksal, welches die auf die Tragiker bezüglichen Schriften der grossen alexandrinischen Philologen betroffen hat, ist ein sehr trauriges und beklagenswertes gewesen, hauptsächlich, wie uns scheinen will, aus dem Grunde, weil die Männer, deren Händen dieselben zur Ueberlieferung oder auch zur Weiterbildung anvertraut waren, in dünkelhafter Ueberschätzung ihrer bescheidenen Kräfte die Wege verliessen, die von jenen angebahnt sicher zum Ziele geführt hätten und in thörichter Verblendung Bahnen einschlugen, die über kurz oder lang ganz unvermeidlich zum vollständigen Ruine dieser Studien führen mussten. Ich habe das an den Scholien des Aeschylus nachzuweisen gesucht. Sitzungsber. der philos.-philol. Classe vom 7. Juli 1888 S. 231 ff.

Digitized by Google

Didymus. Ich bin immer noch Ketzer genug, einen Hauptvertreter dieser unseligen Richtung in dem grossen Grammatiker Didymus zu erkennen, dem man bis in die jüngste Zeit immer nur Lobeshymnen gesungen hat. In einem Aufsatze der bayer. Gymnasialblätter Bd. XXI S. 273 ff. wurde von mir der Nachweis versucht, dass Didymus von der epochemachenden Thätigkeit Aristarchs nur einen sehr schwachen und unzulänglichen Begriff hatte. Und selbst Wilamowitz, der für ihn gegen Aristarch Partei nimmt, muss gestehen, „Was methodische Textkritik ist, ist ihm (dem Didymus) wohl überhaupt nicht aufgegangen; seine minutiöse Rekonstruktion der Aristarchischen Textausgabe könnte das vermuten lassen; aber abgesehen von der Schulsuperstition, die nicht wenig mitwirkte, muss man ohne Zaudern zugestehen, dass Aristonikos ganz anders die Aristarchische Consequenz begriffen hat und ein besserer Zeuge ist (nur nicht e silentio), als Didymos“. Herakles I S. 161.

Das ist es, was ich a. a. O. nachzuweisen versucht habe. Ueberblickt man nun die Thätigkeit, die er den griechischen Tragikern gewidmet und die ausdrücklich mit seinem Namen bezeugt ist oder durch unfehlbaren Analogieschluss ihm zugewiesen wird, so ist das Urteil, das Wilamowitz über ihn ebendaselbst abgegeben, eher ein zu mildes, als ein zu hartes. Ach wenn es doch so wäre, „dass er die Ergebnisse der älteren kritisch exegetischen Arbeit zusammengefasst und auf die Nachwelt gebracht hätte“. (Wilam. S. 161). Allen Respekt vor seiner *τραγικὴ λέξις* — „lexica contexat“. — Ja hätte sich der Mann bei den griechischen Tragikern mit der Thätigkeit, zu der er allein befähigt war, mit dem Excerpieren und Kompilieren begnügt, er hätte uns ganz unschätzbare Dienste leisten können.

Aber von dem unseligen Wahne verblendet, dass Gelehrtsein und Gescheitsein gleichbedeutend sei, hat er seinen guten Quellen gegenüber geglaubt sich auf „Kritik“ verlegen zu müssen und uns da nun Ergebnisse geliefert, die ihn wohl als fleissigen und gelehrten Mann, aber zugleich auch als einen der beschränktesten Köpfe und grössten Stümper aufweisen, welche die Geschichte der Grammatik zu verzeichnen hat. Es soll hier die Frage nach der Qualität und Verlässigkeit seiner Quellen nicht einmal angeschlagen werden; denn wenn wir OC. 237 lesen: *τὸ τῆς Ἀντιγόνης πρόσωπον ὅλον καὶ τοῦ χοροῦ τὸ τετράστιχον ἀθετοῦνται·*

κρεῖττον γάρ φασιν εὐθέως τῷ δικαιολογικῷ χρήσασθαι τὸν Οἰδίπουν πρὸς αὐτούς, so verliert dieses hochwichtige Zeugnis auch nicht das mindeste an seinem Gewicht, wenn uns diese Athetese nicht durch die Autorität des Didymus verbürgt ist, wie wir am Schlusse hören: οὐδὲν δὲ ἐν τοῖς Διδύμου τούτων ὀβελισθὲν εὕρομεν. Aber den selbständigen Produkten seines Geistes gegenüber — er glaubte eben doch, schöpferisch sein zu können und zu dürfen — fordern wir das Recht der Kritik und wollen nicht in einem Athemzug Aristophanes, Aristarch — und Didymus genannt wissen.

Des Didymus' sprachliches Verständnis.

Das wird man wohl auch in Zukunft unterlassen, wenn wir hier einige Proben von der Schöpferkraft seines Geistes mitteilen und genau zergliedern. Sehen wir uns demnach zuerst seine Kenntnis der griechischen Sprache an. Nun was soll man dazu sagen, wenn Didymus, der grosse Grammatiker, in Demosthenes' Aristokratea § 28 den so gewöhnlichen Ausdruck ὁ κάτωθεν νόμος „das weiter unten folgende Gesetz" nicht versteht und nun zur Erklärung, besser gesagt zur Verdunklung dieses einfachen und so echt attischen Ausdruckes das Füllhorn seiner ungesunden und unkritischen Gelehrsamkeit ausschüttet. Die richtige Erklärung ist bei Bekk. Anecd. 269 zu lesen: ὁ μετὰ τοῦτον νόμος (Vgl. Blass, Hermeneutik und Kritik S. 133) und dieser eigentümliche Gebrauch und diese Anwendung der ἡ ἐκ τόπου σχέσις war von den alexandrinischen Grammatikern längst erkannt, sowohl bei Homer, wie bei den Tragikern. σχεδόθεν, Apollon. adv. 598, 23, οὐ σημαῖνον τὸ ἐκ τόπου, τὸ δὲ αὐτὸ τῷ πρωτοτύπῳ τῷ σχεδὸν ἦλθε (Π 800 ι 447 β 267 γ 221 ο 223 υ 30). Darum stammt die Variante für κάτω 'στίν Antig. 521: γράφε „κάτωθεν" ἀντὶ τοῦ κάτω ὡς τὸ „Αἴας ⟨δ'⟩ ἐγγύθεν ἦλθεν" (Η 219). aus guter Quelle und wurde von den Herausgebern aufgenommen. Die Alten haben daran unserem Sprachgefühl zum Trotz auch festgehalten Trach. 1010 πόθεν ἔστ', ὦ πάντων Ἑλλάνων: .... τὴν δὲ ἐκ τόπου σχέσιν εἶπεν ἀντὶ τῆς ἐν τόπῳ ὡς „σχεδόθεν δέ οἱ ἦλθεν Ἀθήνη" (β 267, al.). —

Was soll man ferner dazu sagen, wenn man zu Av. 13 ἦ δεινὰ νὼ δέδρακεν οὐκ τῶν ὀρνέων das Folgende liest? Zunächst erklärten die Grammatiker aus der alexandrinischen Schule den Sprachgebrauch οὐκ τῶν ὀρνέων richtig dahin ἀντί τοῦ ὀρνεοπώλων und in einem zweiten besseren Scholion: ὅτι οὕτως ἔλεγον καὶ ἐπὶ τῶν τόπων ἀντὶ τοῦ ὀρνεο-

Digitized by Google

nomen und natürlich [illegible] allgemein gefolgt, nicht [illegible] [illegible] Sache wirklich nicht ernst [illegible] auch die Erklärung zu [illegible] hören wir [illegible] *Περὶ* [illegible] nicht [illegible] [illegible] kein [illegible] Sprach- [illegible] be- [illegible]

[illegible]

In dieser Beziehung darf man sich also bei Didymus auf einen starken Abfall gefasst machen. Auf diese Opposition ihren früheren guten Quellen gegenüber muss ganz besonders hingewiesen werden, wenn man die Arbeiten dieser Nachfolger der alexandrinischen Schule richtig erkennen und würdigen will.

Das Prunken mit Gelehrsamkeit.

Ueberlegener Verstand, durchdringender Scharfsinn, schlagende Kritik ist gewiss nicht die starke Seite dieser Epigonen gewesen. Dagegen ist die unnatürliche Sucht mit unfruchtbarer Gelehrsamkeit zu prunken — ein wahrer pruritus doctrinae — die Signatur dieser Schule. Das kann man am besten erkennen aus den Scholien zum Oedipus Coloneus des Sophokles, mag nun Didymus oder ein anderer den Grundstock zu denselben gestellt haben. Die alexandrinischen Philologen waren darüber so klar, wie wir heute, dass Sophokles in diesem unvergleichlichen und bühnenwirksamen Stücke einen grossen Wurf gewagt, weil ihm hier weder der *μῦθος* noch die Lokalsage für die Composition des Ganzen — die *σύστασις τῶν πραγμάτων* — auch nur im Geringsten vorgearbeitet. Die ganze Handlung in allen ihren Beziehungen und Verzweigungen bis zu dem verklärten Ende des unglücklichen Dulders ist des Dichters ureigenste köstliche Erfindung. Die V. 388 erwähnten *θέσφατα* sind ein reines *πλάσμα* des Dichters und wenn man das auch von den alten Kommentatoren schärfer hervorgehoben sehen möchte, so haben sie doch ganz Recht, wenn sie bemerken: *χρησμὸς τοιοῦτος γέγονεν, ὁποτέρῳ ἂν ὁ Οἰδίπους πρόσθηται, τοῦτον κρατεῖν, καὶ χωρὶς κατὰ κοινὸν τοῖς Θηβαίοις, ὅτι ἔσται αὐτοῖς μεγάλων κακῶν αἴτιος, ἐὰν μὴ θάψωσιν αὐτὸν ἐπὶ τῆς χώρας.* Aber der Unverstand der Späteren hat diese ureigenste Erfindung des Dichters nicht erkannt und lässt sich also vernehmen: *ἐβουλόμην δὲ αὐτοὺς μαρτυρίῳ χρήσασθαι ἢ συγγραφέως ἢ ποιητοῦ.*

Ganz so verhält es sich mit V. 1375, wo Oedipus über seine beiden Söhne sagt:

τοιάσδ' ἀρὰς σφῷν πρόσθε τ' ἐξανῆκ' ἐγώ

Wie es scheint haben die Alexandriner hier eine Erklärung nicht für nötig gehalten; denn das *τοιάσδ' ἀράς* bezieht sich klar und deutlich auf V. 421 ff. Aber da wirft sich ein gelehrter Mann in die Brust und bemerkt stolz: *τοῦτο ἅπαξ ἅπαντες* (cf. Did. ad *Γ* 406) *οἱ πρὸ ἡμῶν παραλελοίπασι, ἔχει δὲ τὰ ἀπὸ τῆς ἱστορίας οὕτως κτλ;* und nun werden der Reihe nach die

Thebais geplündert, Aeschylus, die Komiker in Kontribution gesetzt — Alles rein für Nichts und gar Nichts; denn das fällt dem Gelehrten nicht ein, nur mit einem Worte darauf hinzuweisen, wie feinsinnig Sophokles diese plumpe und rohe Erfindung vermieden hat. Mag man nun das gelehrte Material einheimsen und bergen — es ist immer noch besser als die wässerige Brühe ganz inferiorer Gesellen — aber an den betreffenden Stellen zeichnet es den Urheber mit dem Stigma des Unverstandes, das selbst die gläubige Adoration der reinen und hohen Gelehrsamkeit nicht wegwischen wird.

Stellenerklärungen des Didymus.

Doch wenden wir uns lieber zu einigen Stellenerklärungen, die ausdrücklich als didymeisch bezeugt sind. Hec. spricht 736 zu sich selber also: *δύστην', ἐμαυτὴν γὰρ λέγω, λέγουσα σέ.* Die Stelle wurde im Altertum ganz richtig gedeutet, wie das Scholion zeigt: *πρὸς ἑαυτὴν ἀποστραφεῖσα λέγει. δῆλον δὲ ἐξ ὧν Ἀγαμέμνων πρὸς αὐτὴν λέγει· τί μοι προσώπῳ νῶτον.* Die Erklärung ist sprachlich richtig, gesund und natürlich; darum hat sie dem Didymus missfallen: *τὸ δὲ δύστηνε ὁ Δίδυμός φησι πρὸς τὸν Πολύδωρον λέγειν τὴν Ἑκάβην „ὦ δύστηνε Πολύδωρε· ἐμαυτὴν γὰρ λέγω δύστηνον ἀποκαλοῦσά σε“.* Man muss Weil beistimmen, wenn er sich hier nicht enthalten konnte zu bemerken: „et Didymus était un grammarien célèbre. En cor Zenodoti, en jecur Cratetis“. — Phoen. 1747 will der in die Verbannung wandernde Oedipus das schwere Opfer der grossmütigen Antigone nicht annehmen und ruft ihr desswegen zu: *πρὸς ἥλικας φάνηθι σάς,* was im Altertum schon richtig erklärt wurde *ἵνα συντάξηται αὐταῖς.* Was ist nun das für eine jammervoll öde und philiströse Auffassung, die da meint: Oedipus verweise seine Tochter an ihre Freundinnen, damit sie ein Viaticum von ihnen erbitte? Diese Erklärung gab Didymus: *Δίδυμός φησι συμβουλεύειν αὐτῇ τοῦτο ποιῆσαι, ἵνα ἐρανίσωσιν αὐτήν· οὐδὲν γὰρ λαμβάνουσι ἐξιόντες ἐφόδιον.*

Hec. 1029 lesen wir heute

τὸ γὰρ ὑπέγγυον
δίκᾳ καὶ θεοῖσι οὐ ξυμπίπτει,
ὀλέθριον ὀλέθριον κακόν.

Dazu liegen aus dem Altertume 2 Erklärungen vor, von denen die eine von Didymus stammt und also lautet: *Δίδυμος οὕτως. <τὸ> ὑπέγ-*

Digitized by Google

γυον, τὸ ἀληθές, οὔτε παρὰ τῇ δίκῃ οὔτε παρὰ τοῖς θεοῖς συμπεσὸν ἀφανίζεται. Er liest demnach nicht οὐ, sondern οὐ. Aber es ist ein Unsinn einmal ὑπέγγυον = ἀληθές zu setzen, was es eben nie heisst und nie heissen kann, dann die Dative δίκᾳ und θεοῖσι als identisch zu nehmen mit παρὰ δ. κ. θ., eine Erklärung also, die nach allen Richtungen unzulänglich ist.

Es war im Altertum ein διαβεβοημένον ζήτημα, wie die Worte der τροφός in der Medeȧ 169

κλύεθ' οἷα λέγει κἀπιβοᾶται
Θέμιν εὐκταίαν Ζῆνά θ', ὃς ὅρκων
θνητοῖς ταμίας νενόμισται

zu deuten seien. Dieses Referat der Amme will nämlich absolut nicht stimmen mit dem Ausruf der Medea, wie ihn unsere Codd. bieten ὦ μεγάλα Θέμι καὶ πότνι' Ἄρτεμι. Die Alten haben sich schon an die Lösung des Rätsels gemacht und Verschiedenes ohne Erfolg versucht. Auch Didymus hat dazu einen Beitrag geliefert: ὁ δὲ Δίδυμός φησιν, ὅτι διὰ τοῦ λέγειν „διά μου κεφαλᾶς φλὸξ οὐρανία βαίη" ἐπικαλεῖται τὸν Δία . τίς γὰρ εἶχεν αὐτῇ ἐπιπέμψαι τὸν κεραυνόν, εἰ μὴ ὁ Ζεύς; εἰ καὶ ἡ πρεσβῦτις μὴ πάντων, ὧν ἡ Μήδεια ἐπεκαλέσατο, ἐμνήσθη, οὐ παράδοξον · ἠρκέσθη γὰρ τοῖς σεμνοτάτοις. Aber man möchte ihm mit Plato zurufen: Τὸ ἐπανόρθωμά σοι, ὦ Δίδυμε, μεῖζον ἁμάρτημα ἔχει ἢ ὃ ἐπανορθοῖς; denn die τροφός kann unmöglich nach dem zweiten Zornesausbruch der Medea nochmals auf den ersten zurückkommen, welchen der Chor schon mit den deutlichen Ausdrücken des Schreckens begleitet hat; und wenn man gar den Grundsatz εἰ καὶ — τοῖς σεμνοτάτοις acceptieren wollte, dann ist die Interpretationskunst die leichteste aller Künste.

Wo die tragischen Dichter die ἀνδρεία der Frauen, die doch nicht so recht eigentlich in ihrem ἦθος liegt, hervorheben wollen, da greifen sie nach der Sage von den Danaiden und Lemnierinnen. Choeph. 614. Phoen. 1675 und so legt denn Eur., um den Vorwurf der Feigheit von Seite Agamemnons zurückzuweisen, der Hecuba die Worte in den Mund 887 Die Mythenkritik des Didymus

τί δ'; οὐ γυναῖκες εἷλον Αἰγύπτου τέκνα,
καὶ Λῆμνον ἄρδην ἀρσένων ἐξῴκισαν;

Digitized by Google

Den zweiten Vers begleitet nun Didymus mit folgender gelehrten und erbaulichen Bemerkung: *Δίδυμος οὕτως. Πελασγοὶ ἐπιθέμενοί ποτε ταῖς Ἀθήναις πολλὰ τῶν ἐξ Ἀθηνῶν ἁρπάσαντες ἤγαγον εἰς Λῆμνον, ἐν οἷς καὶ γυναῖκας Ἀττικάς, αἷς καὶ παλλακίσι χρησάμενοι ἔσχον παῖδας, οὓς αἱ μητέρες τήν τε πατρῴαν γλῶσσαν καὶ τὰ ἔθη ἐδίδαξαν. οἱ δὲ συνήρχοντό τε ἀλλήλοις καὶ εἴ τις τύπτοι τινὰ αὐτῶν, ἐβοήθουν ἅπαντες. καὶ τέλος ἄρχοντα ἴδιον ποιήσαντες παρώξυναν τοὺς Πελασγοὺς οὕτως ὥστε ἐκείνους ἀνελεῖν τε τοὺς παῖδας ἅπαντας καὶ Ἀττικὰς πάσας γυναῖκας. καὶ μετὰ ταῦτα καὶ αἱ Λήμνιαι γυναῖκες τοὺς σὺν Θόαντι πάντας ἀπέκτειναν. δι' ἀμφότερα οὖν ταῦτα ἡ παροιμία ἐδόθη· τὰ Λήμνια κακά.*

Dazu ist zu bemerken:

1) Diese Weisheit stammt zunächt aus Herodot VI, 138.

2) Wenn nun Euripides von den Frauen sagt *Λῆμνον ἀρσένων ἐξῴκισαν*, so passt in diesen Zusammenhang diese attische Version der Sage wie die Faust auf das Auge. In der Erzählung Herodots sind ja eben die *γυναῖκες*, die *μητέρες* die Leidenden — sie wie ihre Kinder werden ja von den Männern unbarmherzig abgeschlachtet.

3) Eine ganz unerhörte Gedankenlosigkeit und Kritiklosigkeit ist aber das Folgende: *καὶ μετὰ ταῦτα καὶ αἱ Λήμνιαι γυναῖκες* .... Was hatten denn die Lemnischen Frauen für einen Grund zu der Unthat, nachdem ihre Nebenbuhlerinnen auf diese Weise aus dem Wege geräumt? Wie kann Didymus nur beifallen, die Verbindung beider Unthaten so darzustellen. Es kann doch kaum etwas anderes sein, wie eine Gedankenlosigkeit; denn Herodot sagt VI, 138 deutlich *ἀπὸ τούτου δὲ τοῦ ἔργου* (der Ermordung der attischen Frauen) *καὶ τοῦ προτέρου τούτων, τὸ ἐργάσαντο αἱ γυναῖκες τοὺς ἅμα Θόαντι ἄνδρας σφετέρους ἀποκτείνασαι.* Die tragischen Dichter sind doch wohl, wenn sie an die *ἀνδρεία* der Lemnerinnen erinnern, ausnahmslos der Sage gefolgt, wie sie von Apollodorus I, 9, 17 erzählt wird.

Auf die Frage des Chores, wer er sei, bemerkt Orestes Andr. 885:

Ἀγαμέμνονός τε καὶ Κλυταιμνήστρας τόκος
ὄνομα δ' Ὀρέστης· ἔρχομαι δὲ πρὸς Διὸς
μαντεῖα Δωδωναῖ'. ἐπεὶ δ' ἀφικόμην Φθίαν,
δοκεῖ μοι ξυγγενοῦς μαθεῖν πέρι κτλ.

Digitized by Google

In den Worten des Scholions: *ἐκβληθεὶς τοῦ Ἄργους Ὀρέστης ἀπῄει εἰς τὸ ἱερὸν τοῦ Διὸς τὸ ἐν Δωδώνῃ μαντευσόμενος, ποίαν οἰκήσει πόλιν. ἀπιὼν οὖν ἔρχεται εἰς τὴν Φθίαν* scheint eine gute Fassung der alten Kommentatoren vorzuliegen, welche die von Euripides beliebte Erfindung ohne jede Kritik anmerkten, ganz so, wie wir es später bei den Trachienerinnen finden werden.

Anders Didymus, wie wir weiter im Scholion lesen: *Δίδυμος δέ φησι ψευδῆ ταῦτα εἶναι καὶ ἄπιστα.*

Dieses *ψεῦδος* — *ἄπιστον* — *διέψευσται* ist ein Schlagwort in der Mythenkritik dieser Scholien geworden. Da es bei Andr. 886 sicher als Didymeisch bezeugt ist, so wird es auch an andern Stellen auf ihn zurückgehen. So begegnet es auch Andr. 1240

τὸν μὲν θανόντα τόνδ' Ἀχιλλέως γόνον
θάψον, πορεύσας Πυθικὴν πρὸς ἐσχάραν,
Δελφοῖς ὄνειδος, ὡς ἀπαγγέλλῃ τάφος
φόνον βίαιον τῆς Ὀρεστείας χερός.

Dazu lesen wir in dem Scholion: *ὅτι μὲν ἐν Δελφοῖς ὁ Νεοπτόλεμος τέθαπται καὶ Φερεκύδης ἱστορεῖ, ὅτι δὲ νεκρὸς ἐλθὼν εἰς Φθίαν πάλιν εἰς Δελφοὺς ἐπέμφθη, διέψευσται.*

Zu den stolzen Worten des Jason der Medea gegenüber Med. 527

Κύπριν νομίζω τῆς ἐμῆς ναυκληρίας
σώτειραν εἶναι θεῶν τε κἀνθρώπων μόνην

wird bemerkt: *τοῦτο δὲ ψεῦδος· φαίνεται γὰρ τὴν Ἥραν προστάτιν ἐσχηκὼς ἐξ αὐτῆς ὅλως καὶ ὑπὸ ταύτης παρορμηθεὶς εἰς τὸν ἆθλον, ὑφ' ἧς εἰκὸς αὐτὸν σεσῶσθαι, ἵνα τὸν Πελίαν φονεύσῃ ἐχθρὸν ὄντα τῆς Ἥρας. ἔστι δὲ ἡ Ἀθηνᾶ, ἣ κινδυνεύουσαν τὴν ναῦν προσραγῆναι ταῖς πέτραις ἀνεσώσατο.*

Zu den Worten der Andr. 224

καὶ μαστὸν ἤδη πολλάκις νόθοισι σοῖς
ἐπέσχον, ἵνα σοι μηδὲν ἐνδοίην πικρόν

ist bemerkt: *τοῦτο παρὰ τὴν ἱστορίαν φασὶν εἰρῆσθαι. μὴ γὰρ ἱστορεῖσθαι Ἕκτορι ἐξ ἄλλης γυναικὸς γεγενῆσθαι υἱούς.*

Wir werden später den Ausdruck der Alten *παρὰ τὴν ἱστορίαν* genauer erläutern; er hat hier einen Gelehrten nicht befriedigt, der ihn

Digitized by Google

desswegen scharf tadelt und bemerkt: *ἀπερίσκεπτοι δέ εἰσιν οἱ ταῦτα λέγοντες* und nun von Anaxikrates eine Erzählung mitteilt, die zwar schwer verdorben ist, die aber sicherlich eine Aufzählung der *νόθοι* des Hektor enthielt (am Anfang ist wohl zu lesen *οἱ δ᾽ ἀμφ᾽ Αἰνείαν* für *ἐνίαο*).

Wir verbinden damit eine Kritik der Bemerkung zu Hipp. 1420

ἐγὼ γὰρ αὐτῆς ἄλλον ἐξ ἐμῆς χερὸς,
ὃς ἂν μάλιστα φίλτατος κυρῇ βροτῶν,
τόξοις ἀφύκτοις τοῖσδε τιμωρήσομαι.

Dazu ist von den Alten unter allgemeiner Beistimmung der neuen Herausgeber bemerkt: *εἰς τὸν Ἄδωνιν δὲ αἰνίττεται, ὥς τινές φασιν*. aber diese Herrn kommen bös weg: *λῆρος δὲ τὸ τοιοῦτον· οὐ γὰρ τόξοις Ἀρτέμιδος ἀπώλετο ὁ Ἄδωνις, ἀλλ' ὑπ Ἄρεως. ἄδηλον οὖν τίνα φησί.*

Ich möchte damit zum Schlusse noch eine Bemerkung verknüpfen, die sich auf Andr. 630

ἀλλ' ὡς ἐσεῖδες μαστόν, ἐκβαλὼν ξίφος
φίλημ' ἐδέξω, προδότιν αἰκάλλων κύνα

bezieht und also lautet: *ἄμεινον ᾠκονόμηται τὰ παρὰ Ἰβύκῳ· εἰς γὰρ Ἀφροδίτης ναὸν καταλ ει (καταφεύγει?) ἡ Ἑλένη κἀκεῖθεν διαλέγεται τῷ Μενελάῳ, ὁ δ' ὑπ' ἔρωτος ἀφίησι τὸ ξίφος* . . : —

Gegen diese Kritik des Dichters wie der Mythen ist nun Folgendes zu bemerken:

1) Der Ausdruck *ψεῦδος — διέψευσται* ist durchaus kein unschuldiger, etwa im Sinne von *πέπλασται*. Das sieht man sowohl aus dem ganzen Zusammenhang, wie auch aus dem Beisatz von *ἄπιστον*.

2) Wer den Dichter so in die spanischen Stiefeln einer einzigen herkömmlichen oder gangbaren Version einschnüren will, wie dies hier geschieht Andr. 1240, Med. 527, Hipp. 1420, hat absolut keine Ahnung von dem Recht und der Freiheit des Dichters der Sage gegenüber.

3) Noch viel weniger hat aber ein Mann Verständnis für eine annähernd wissenschaftliche Behandlung der Mythologie, der ein mit gutem Grunde von seinen Vorgängern konstatiertes *παρ' ἱστορίαν* mit irgend welchem gelehrten Plunder aus der Welt zu schaffen sucht. Da kommt es denn doch vor allem darauf an, nachzuweisen, ob denn der Dichter — ob z. B. Euripides diese obskure Quelle auch gekannt

Digitized by Google

hat; das ist das πρῶτον, das wir verlangen und woran wir festhalten müssen — über diese Forderung lassen wir uns auch nicht mit den allergelehrtesten Excerpten hinwegtäuschen. Wer aber ganz und gar die absichtlichen und geschickten Wendungen des Euripides so gröblich verkennt, der hat überhaupt kein Recht mitzureden, noch viel weniger zum Tadel auszuhohlen.

Der aesthetische Kanon des Didymus.

Nicht viel besseres ist zu berichten über den aesthetischen Kanon des Didymus. Nach diesen Proben seiner Mythenerklärung darf man sich allerdings bei ihm auf starke Stücke gefasst machen, aber man würde ihm doch wohl schweres Unrecht thun, wenn man alle die albernen und thörichten Bemerkungen der Scholien gegen die Kunst des Euripides ihm zuschreiben wollte. Nach dem jetzigen Zustand unserer Quellen lassen sich nur folgende Angaben auf ihn zurückführen, die wir einer genaueren Betrachtung unterziehen möchten.

Andromacha, Hektors Gemahlin, die Königstochter von Theben, sagt zu Menelaos, den sie wegen seiner Parteinahme gegen sie schwer getadelt V. 329. 330

οὐκ ἀξιῶ
οὔτ' οὖν σὲ Τροίας οὔτε σοῦ Τροίαν ἔτι.

Diese Worte haben das Missfallen unseres Didymus erregt, der sich also äussert: Δίδυμος μέμφεται τούτοις ὡς παρὰ τὰ πρόσωπα. σεμνότεροι γὰρ οἱ λόγοι ἢ κατὰ βάρβαρον γυναῖκα καὶ δυστυχοῦσαν.

Und wieder im Augenblick heftigster Leidenschaft am Schlusse ihrer Rede V. 360

τῆς δὲ σῆς φρενὸς
ἓν σου δέδοικα· διὰ γυναικείαν ἔριν
καὶ τὴν τάλαιναν ὤλεσας Φρυγῶν πόλιν.

Auch diese Worte haben sein Missfallen erregt μέμφεται πᾶσι τούτοις ὡς παρὰ καιρὸν καὶ τὰ πρόσωπα. Nach der Stilähnlichkeit zu schliessen hat man auch mit Recht die Bemerkung zu den Worten der Andromacha gegen Hermione V. 229

μὴ τὴν τεκοῦσαν τῇ φιλανδρίᾳ, γύναι,
ζήτει παρελθεῖν

auf ihn zurückgeführt: παρὰ τὰ πρόσωπα δὲ καὶ τοὺς καιροὺς ταῦτα· πῶς

Digitized by Google

γὰρ οὐκ ἔμελλεν εἰς ὀργὴν καταστῆσαι τὴν Ἑρμιόνην κατὰ τῆς μητρὸς δυσφημοῦσα.

Ein ganz feines Stücklein lernen wir kennen Andr. 1079. 1080. Dort bricht Peleus im ersten überwältigenden Schmerze in die Worte aus

οὐδέν εἰμ' · ἀπωλόμην
φρούδη μὲν αὐδή, φροῦδα δ' ἄρθρα μου κάτω

Das hat uns immer gefallen, bis Didymus unsere Cirkel störte: *ἐγκαλεῖ Δίδυμος καὶ εὐεπίληπτόν φησιν τὸν αὐτὸν ἐν πάθει ὄντα λέγειν „οὐδέν εἰμι, φρούδη μὲν αὐδή“ παρὰ τὸ Ὁμηρικὸν „δὴν δέ μιν ἀμφασίη ἐπέων λάβεν“* (δ 704), *ἀλλ' ἐκεῖ οὐκ αὐτὸς ὁ πάσχων φησὶν, ἀλλ' ἕτερος περὶ αὐτοῦ.*

Euripides hat vielen und schweren Tadel verdient und auch gefunden, in den hier angeführten Fällen aber ist, wie uns scheinen will, die Beurteilung seiner Darstellung eine durch und durch verkehrte. Das ἦθος der Andromacha konnte der Dichter eben gestalten wie er wollte und wie er es für seine Zwecke brauchte: die stolze Gemahlin eines Hektor — die Fürstentochter mit einem Herzen voll Zorn und Leidenschaft schreiendem Unrecht gegenüber — das ist eine Gestalt, der wir unsere volle Sympathie schenken, nicht aber einer Gestalt, die nach dem aesthetischen Kanon des Didymus jeden Stolzes und jeder Seelengrösse bar unter der Hand des Dichters zu einer winselnden und wimmernden Barbarensklavin zusammengeschrumpft wäre.

Und was nun gar die verunglückte Nachahmung des Homer anbelangt, Andr. 1079. 1080, so ist doch wahrhaftig darüber kein Wort weiter zu verlieren. „Aliquid stolidum in „grammaticorum“ gente.“

Auch sonst, wo wir Erklärungen des Didymus begegnen, ist er nicht glücklich, wie Hec. 847 [1]) Or. 1344. und ich wüsste diesen verunglückten Erklärungen und Auffassungen nur wenige Stellen gegenüberzustellen, wo

---

1) Ich will nicht ermangeln, die schöne, wenn auch nicht ganz das Richtige treffende Uebersetzung Hutters mitzuteilen:

„Ich staune, wie jedes sich begibt den Sterblichen
Und unsere Bünde schrieb ein ewig Weltgesetz,
Das jetzt in Freundschaft wandelt blutigen Feindeshass,
Jetzt, die sich ehemals liebten, um zu Feinden schafft“

(Gymnasialprogr. München 1835/36).

Digitized by Google

er entweder selbständig oder in Anlehnung an seine guten Quellen das Richtige gesehen, wie Hec. 13. Ant. 7. Med. 149.

Die *τραγικὴ λέξις* des Didymus.

Sein Hauptverdienst bei den Tragikern mag, wie Wilamowitz richtig gesehen, die *τραγικὴ λέξις* gewesen sein; allein auch hier ist zu bedenken, dass gerade nach dieser Richtung — der Vokabelerklärung — die Alexandriner am bedeutensten vorgearbeitet hatten, ferner, dass man nach den bisher mitgeteilten Leistungen auch diesen seinen Auffassungen nur skeptisch gegenübertreten darf, z. B. wenn wir zu den Worten der Troades 1067

οὐράνιον ἕδρανον ἐπιβεβὼς
αἰθέρα τε

lesen: *αἰθέρα: ἐμπυρισμὸν ἀπὸ τοῦ αἴθεσθαι Εὐριπίδης Τρῳάσιν* (M. Schmidt p. 89) u. schol. Troad.: *ὁ Δίδυμος τὸν ἐμπυρισμὸν ἀπὸ τοῦ αἴθεσθαι.* Es mag ja dem Didymus unverwehrt sein, *αἰθήρ* von *αἴθεσθαι* abzuleiten, aber warum es in der Verbindung mit *οὐρανός* hier eine von der gewöhnlichen abweichenden Bedeutung haben soll, sieht man absolut nicht ein.

Will man nun diese unglücklichen Auffassungen für die geistige Capacität des gewöhnlich so sehr gefeierten Grammatikers verwerten, so kann das Urteil nicht anders, als hart ausfallen. Sie zeigen mit wenigen Ausnahmen sein s p r a c h l i c h e s V e r m ö g e n als unzulänglich, seine a e s t h e t i s c h e A u f f a s s u n g als unzulässig, seine M y t h e n b e h a n d l u n g als unkritisch und gegen das heiligste Recht des Dichters verstossend, sie entrollen uns mit einem Worte das Bild eines Mannes, welcher der schwierigen Aufgabe der Interpretation der Tragiker in keiner Weise gerecht werden konnte. Wollte man nach ihm die Leistungen und Verdienste der alexandrinischen Philologen beurteilen und sie nicht höher taxiren, man würde ihnen schweres Unrecht thun. Es ist im Gegenteil daran festzuhalten, dass Didymus, wie sich das uns an einigen Stellen zur Evidenz gezeigt hat, den Alexandrinern gegenüber auch eine selbständige und teilweise oppositionelle Stellung einnimmt. Dass er in seiner Weise an der Aufgabe der Interpretation der Tragiker weiter zu arbeiten sucht, und wenn diese seine selbständige Arbeit so durch und durch missraten ist, so trägt eine Hauptschuld daran jene

Digitized by Google

traurige Einbildung, dass mit dem Wust unkritischer Gelehrsamkeit Alles gethan sei.

Nach den zu den homerischen Gedichten vorliegenden Leistungen der Alexandriner sind wir zu ganz anderen Vorstellungen und Erwartungen berechtigt. Sie allein lassen bei dem traurigen Zustand der Ueberlieferung eine auf Analogieschlüssen beruhende Untersuchung als lohnend und erfolgreich erscheinen; denn die Namen der grossen Grammatiker Aristophanes von Byzanz, Aristarch erscheinen in unsern Quellen selten oder gar nicht (Wilamowitz Herakles I S. 137 ff.). Auch die Gleichmässigkeit, Geschlossenheit und Bestimmtheit des Stiles, die wir in dem Werke des Aristonikus kennen lernen, sind nur in Ausnahmsfällen anzutreffen. Anderweitige Nachrichten sind entweder unzulänglich oder ohne Bedeutung. Nur in den Scholien eines einzigen Stückes von Sophokles ist stellenweise mehr als in allen andern eine gewisse Gleichmässigkeit der Form verbunden mit klarer Bestimmtheit des Ausdruckes zu bemerken und hier stehen wir vielleicht der ursprünglichen Gestalt der Kommentare der Alexandriner am nächsten.

Die Scholien zu den Trachienerinnen.

Es sind das die Scholien zu den Trachienerinnen, die wir zu diesem Zwecke etwas genauer betrachten müssen.

a) Die mythologischen Angaben sind kurz, bestimmt, mit Verweis auf die ältesten Quellen.

Trach. 40 *ξένῳ παρ' ἀνδρί:* *τῷ Κήυκι ὃς ἦν παῖς Ἀμφιτρύωνος ἀδελφοῦ· καὶ Ἡσίοδος* (Scut. 353)

Τρηχῖνα δέ τοι παρελαύνω
ἐς Κήυκα ἄνακτα

Trach. 116 *Καδμογενῆ:* *τὸν Θηβαγενῆ Ἡρακλέα· Ἡσίοδος* (Theog. 530)

„ὄφρ' Ἡρακλῆος Θηβαγενέος κλέος εἴη“

Trach. 1098 *τρίκρανον:* *Ἡσίοδος* (Theog. 312) *πεντηκοντακέφαλον αὐτόν φησιν εἶναι, οὗτος δὲ τρίκρανον.* Ausserdem begegnet hier auch einmal der Ausdruck *παρ' ἱστορίαν*, der, wie wir sehen werden, eine grosse Rolle bei der Mythenerklärung der Alexandriner gespielt hat. Trach. 633: *δοκεῖ τοῦτο παρ' ἱστορίαν εἶναι.*

Digitized by Google

Von dieser Art der Mythenerklärung ist die gewöhnliche, besonders in den Scholien des Euripides häufig sich findende, diametral verschieden. Ein gutes Bild derselben liefert auch Trach. 354.

b) Ganz denselben Charakter tragen auch die geographischen Angaben und Erläuterungen: Trach. 194 *Μηλιεὺς ἅπας λεώς: Μηλιεῖς ἔθνος Θετταλικὸν πλησίον Τραχῖνος. Μηλία δὲ ἡ πόλις καλεῖται.* Ebenso kurz und klar 238, 509.

c) Zu keinem Stücke finden wir so viele kurze, gute und wohl ein χ erläuternde Bemerkungen in unmittelbarer Reihenfolge, wie zu den Trachinerinnen.

Trach. 509 *ἀπ' Οἰνειαδᾶν . . . Οἰνίαι πόλις Ἀκαρνανίας δι' ἧς ῥεῖ ὁ Ἀχελῷος. πληθυντικῶς δὲ λέγεται.*

Trach. 510 *Βακχείας: τῆς τὸν Βάκχον ἐχούσης. καλῶς δὲ τὸ Βακχείας πρὸς ἀντιδιαστολήν.*

Trach. 512 *ἀφ' ἱστορίας φησὶ λόγχην ἔχειν τὸν Ἡρακλέα*, worüber wir später handeln werden.

Trach. 513 *ἀολλεῖς: καταχρηστικῶς εἶπεν ἐπὶ δύο τὸ ἀολλεῖς· ἐπὶ πλήθους γὰρ λέγεται.*

Trach. 520 *ἦν: Ἡσίοδος* (Theog. 321)

τῆς δ' ἦν τρεῖς κεφαλαὶ

ἀντὶ τοῦ ὑπῆρχον — bekanntlich die älteste Stelle, in welcher das sogenannte *σχῆμα Πινδαρικόν* vorkommt.

d) Die Paraphrase schwieriger oder hochpoetischer Ausdrücke ist hier kurz, klar und bestimmt. Ich verweise auf Trach. 265, 269, 281, 532, 828 etc.

e) Zu keinem Stücke finden sich so viele gute und treffende Regisseurbemerkungen, wenn ich mich so ausdrücken darf, wie zum Schlusse der Trachinerinnen. Trach. 866, 868, 963, 988, 1018 (974), 1023, 1079, 1081, 1090, 1259, 1264, 1275.

f) Auch die anderen Bemerkungen in diesem Stücke, die sich nicht gerade auf *στίχοι κεχιασμένοι* zu beziehen brauchen, sind vielfach gut und in ihrer kurzen und bestimmten Fassung der Erläuterung förderlich. So wird die V. 815 entstehende Schwierigkeit immer

Digitized by Google

noch am besten gelöst mit der Bemerkung der Scholien zu V. 155: *ὅτι πρὸ πολλοῦ χρόνου χρησμὸς ἦν αὐτῷ δεδομένος.*

Freilich die Masse des gelehrten und teilweise auch brauchbaren Materiales ist z. B. in den Scholien zum Oedipus auf Kolonos viel bedeutender; aber wenn nicht Alles trügt, haben wir in diesen kurzen, treffenden und nur die vorliegende Stelle scharf im Auge behaltenden Erklärungen das Muster für den Kommentar zu erblicken, wie er möglicherweise aus der Schule der alexandrinischen Philologen hervorgegangen ist. Leider kömmt man in diesem Falle über Vermutungen nicht hinaus. Auf festerem Boden stehen wir, wenn wir an der Hand der alexandrinischen Homerphilologie unsere Quellen prüfen und besonders diejenigen Bemerkungen auf ihre Provenienz und ihren Gehalt hin untersuchen, die sich gleichmässig bei der Erklärung der drei Tragiker oder des Sophocles und Euripides finden und die in einer ganz bestimmten Form mit bestimmten und festen Citaten vielfach oder immer wiederkehren. Auf den zufälligen Umstand, dass gerade bei dem oder jenem Vers ein χ sich in den Handschriften oder in den Scholien findet,[1]) lege ich hier wenig Gewicht, um eine systematische Darstellung des Gegenstandes zu ermöglichen. Wir wollen darum zunächst sprechen über die grammatische, die sprachliche, die sachliche, mythologische und aesthetische Erklärung der Alexandriner.

Grammatische Erklärung.

Bei den grammatischen Erklärungen der Alexandriner darf man sich auf philologische Grossthaten nicht gefasst machen. Im Gegenteil ist das Unzulängliche in dieser Richtung längst erkannt. Denn

1) *χιάζω* Phil. 201. Or. 81 (?) Med. 1346 — *σημειοῦσθαι* — *σημειωτέον*. Ant. 753 *σημείωσαι* ⟨*τὸ ἀμφίβολον τῆς διανοίας*⟩ Cf. schol. 1232. Hec. 288, 361, 1279. Or. 356, 1082. Troad. 47. Hipp. 171, 1197. Med. 606, 670, 693. Wir sehen das χ in Anwendung bei der Wortableitung Choeph. 521, bei dem Wortgebrauch (Verba, Adverbia, Substantiva, Pronomina) Sept. 79, Aias 962. Trach. 402, OC. 25, 43, 1740, Med. 33, Phil. 342, bei der mythologischen Erklärung OC. 375 (Phoen. 71), Hec. 3, 4 (776), Rhes. 716; Sprichwort Andr. 930, Metaphern Hec. 29, aesthetische Erklärung Ant. 735, 741, Or. 356 (*σημειοῦται*), Vorkommen des Verses in andern Stücken Med. 693, Schicksal im Theater Med. 1346, Stellenerklärung im Einzelnen Ant. 1176, Athetese Rhes 41 (?). Verschiedene Anmerkungen Phil. 201, Hec. 323, Or. 599, Phoen. 470, Hipp. 1192.

Digitized by Google

1) Sie hatten absolut keinen Begriff von der Bedeutung der einzelnen Casus, wie von dem Verhältniss derselben zu einander, im Homer so wenig, wie bei den griechischen Dramatikern. Friedländer Aristonicus p. 24 liefert die Belege für Homer, zu den Tragikern begegnen diese Erklärungen allenthalben. El. 1075 *τὸν ἀεὶ πατρός: λείπει ἡ περί, περὶ τοῦ πατρὸς στενάχουσα ὡς τὸ Ὁμηρικὸν „τῶν πάντων οὐ τόσσον ὀδύρομαι ἀχνύμενός περ ὡς ἑνός.“* (*X* 424.) Ich verweise ferner auf die Scholien zu El. 317, 348, 373. Ant. 11, 592, 781, 1182. Hec. 156, 198, 379 (Schwartz p. 40, 27), 461, 1037, 1098. Or. 671.

2) Als ein weiterer und bedeutender Mangel wird es auch immer empfunden werden, dass eine feste und allgemein durchgeführte grammatische Terminologie sich noch nicht herausgebildet hat. Wir lernen höchstens nur die schüchternen Ansätze zu einer solchen kennen.

3) Ganz überraschend ist es auch, dass gegenüber der Mannigfaltigkeit der *σημεῖα* zur Erklärung Homers bei den Tragikern immer nur das eine Zeichen *χ* erwähnt wird. Doch dürfte dasselbe kaum zur Athetese verwendet worden sein, wie man etwa nach Rhes. 41 schliessen könnte. (cf. schol. OC. 237.) Es lässt sich die Vermutung nicht unterdrücken, dass die alexandrinischen Philologen den Tragikern nach der Seite der Erklärung kaum die eingehende und erfolgreiche Thätigkeit gewidmet haben, wie den homerischen Gedichten. Wenigstens scheinen so reiche und eingehende Kommentare, oder so durchschlagende gelehrte Einzeluntersuchungen, wie wir sie zu den homerischen Gedichten kennen, den Späteren kaum vorgelegen zu haben.

4) Kaum glücklich dürfte man auch den Gedanken nennen, dass die Sprache der Tragiker, was die grammatische Seite anbelangt, immer unter die bei Homer konstruierten *σχήματα* gezwängt wird.

5) Es ist eine gerechte Würdigung ihrer kritischen Thätigkeit im Ganzen und Einzelnen bei dem Mangel ausreichenden Materiales, der Zweifelhaftigkeit seiner Provenienz und der Unklarheit über die massgebenden ihnen vorliegenden Handschriften absolut unmöglich. Nur gewinnt man den Eindruck, dass sie in Beziehung auf Textkritik ein ziemlich weites Gewissen hatten und in den *σχήματα* gewissermassen eine Art von Panacee erblickten. Cf. Phoen. 370.

Digitized by Google

σχήματα. Wollen wir nun einige dieser grammatischen σχήματα zur Darstellung bringen. El. 716 ὡς ὑπερβάλοι χνόας τις αὐτῶν .... χνόας δὲ τὰς τοῦ ἄξονος σύριγγας, ἀπὸ δὲ μέρους τὸ ὅλον. (ἅρμα ist zu streichen, das ὅλον kann nur ἄξων sein.) — Aias 17 κώδων καλεῖται τὸ πλατὺ τῆς σάλπιγγος, ἀπὸ μέρους δὲ τὴν σάλπιγγά φησι. — Trach. 680 γλωχῖνι δὲ ἀπὸ μέρους τῷ βέλει, γλωχὶν γὰρ ἡ ἀκίς, ὃ λέγει Ὅμηρος ὄγκον (Δ 151). — Spuren dieser Erklärung liegen auch vor Pers. 409. Suppl. 122 Kirchh. Mit dieser Sprechweise hängt eine ähnliche zusammen, die sich wohl im Sinne der Alten in den Satz zusammenfassen lässt: ὅτι (Name des Dichters) ἀπὸ τῆς πόλεως, ὄρους etc. τὴν χώραν σημαίνει. So ist zu fassen OC. 312 Αἰτναίας ἐπὶ πώλου: τῆς Σικελικῆς. Damit wollten sie doch wohl sagen: das ist nicht wörtlich zu verstehen, als ob die πῶλος vom Aetna oder aus einer Gegend in der Nähe des Aetna stamme, sondern Soph. wollte damit nur ein sicilisches Maultier bezeichnen. — Auf eine gute Quelle scheint mir auch die Erklärung zu Phoen. 125 zurückzugehen

ἀπὸ μέρους τὸ ὅλον.[1]

οὗτος Μυκηναῖος μὲν αὐδᾶται γένος,
Λερναῖα δ' οἰκεῖ νάμαθ', Ἱππομέδων ἄναξ

und möchte ich die Scholien also ordnen a) ἀπὸ μέρους τὸ Ἄργος· Λέρνη γὰρ κρήνη καὶ πόλις Ἄργους, b) οἱ νεώτεροι τὴν αὐτὴν Μυκήνην καὶ Ἄργος φασὶν εἶναι. Sie meinten nämlich, wenn ich die Sache recht verstehe, Hippomedon wird von dem Dichter Μυκηναῖος genannt, dann kann aber nicht von ihm gesagt werden Λερναῖα οἰκεῖ νάμαθα; denn die Lerna liegt eben nicht bei Mykene, sondern näher an Argos. Sie zeihen nun den Dichter nicht etwa eines geographischen Irrtums, sondern meinen: Eur. gebraucht Μυκηναῖος = Ἀργεῖος; denn οἱ νεώτεροι ... φασὶν εἶναι. — Schwieriger ist wohl El. 180 zu erledigen Κρῖσαν: Φωκικήν. Κρῖσα γὰρ πόλις Φωκίδος. So viel ich sehe, ist weder bei Sophocles, noch bei den beiden andern Tragikern die Stadt genannt, in welcher Strophios, der Vater des Pylades, residierte; sie begnügen sich in der Regel mit der allgemeinen Bezeichnung Φωκεύς El. 759, 1107, 1441. Die Residenz des Strophios wird 1349 mit Φωκέων πέδον bezeichnet.

---

1) Kaum richtig heisst das σχῆμα Hec. 1151 ἀπὸ μέρους τὸ πᾶν.

Digitized by Google

Unter diesen Umständen ist also hier die ausdrückliche Bezeichnung des Aufenthaltsortes des Orestes merkwürdig und so meinten denn die Alten, mit Krisa wollte Soph. nicht gerade die eigentliche Stadt bezeichnen, als vielmehr das Phokerland.[1]) — —

Genera. Masculinum und Femininum.

Ariston. bemerkt zu *B* 742 *κλυτὸς Ἱπποδάμεια*: ὅτι ἀντὶ τοῦ κλυτὴ κλυτὸς εἶπεν. Die ἀναφορά richtet sich, wie schon Friedländer p. 31 gesehen hat, gegen Zenodot, der Σ 222 ὄπα χάλκεον in χαλκέην geändert hat. Der Gebrauch findet sich öfters notiert in Ilias, wie Odysee β 214, δ 442, 709, ε 422, 467, ζ 122, 271, ο 161, τ 38, 131, auch ξ 106 kann wohl dazu gerechnet werden.[2]) Dieselbe Beobachtung ist nun auch bei der Sprache der Tragiker gemacht und zwar in der Regel mit der Schlagstelle *B* 742 Trach. 207 *κοινὸς — κλαγγά*: τὸ κοινὸς Ἀττικόν ἐστιν ὡς „κλυτὸς Ἱπποδάμεια." (Eustath. zu *B* 742 Δωρικὴ καὶ Ἀττική ἐστιν ἡ τοιαύτη ἐναλλαγὴ τῶν γενῶν . . . καὶ ἡ θυραῖος παρὰ Σοφοκλεῖ (El. 313)). — Hec. 149 *ὀρφανὸν εἶναι παιδὸς μελέας*: ἔρημον ὡς „κλυτὸς Ἱπποδάμεια." — Hec. 296 *οὕτω στερρὸς ἀνθρώπων φύσις*: ἀντὶ τοῦ στερρά ὡς „κλυτὸς Ἱπποδάμεια." — Andr. 711 *ἡ στεῖρος οὖσα μόσχος*: ἀντὶ τοῦ στεῖρα ὡς „κλυτὸς Ἱπποδάμεια." — Med. 63 bezieht sich wohl auf 61 *ὦ μῶρος*: ἀντὶ τοῦ ὦ μώρα ὡς „κλυτὸς Ἀμφιτρίτη" (ε 422). — Med. 983 ἀμβρόσιος ἀντὶ τοῦ ἀμβροσία, θεία. Auch Θ 455 (cf. Θ 378) *πληγέντε* ist herangezogen Alc. 902, OC. 1113. Am ausführlichsten ist insbesondere über die maskulinen Formen des Artikels, der Pronomina, der Participia in Verbindung mit Feminina gesprochen OC. 1676 (OT. 1472), El. 977 und der Gebrauch ist unzweifelhaft gut und richtig behandelt. Dennoch würde ich nicht wagen, auf Grund der Scholien des Sophocles *E* 778 *τὼ δέ* für *αἱ δέ* als Aristarchisch auszugeben oder gar in den Text zu setzen. Wenn unsere Homercodd. und die Homerscholien schweigen, ist es immerhin eine gewagte Sache; das Wichtigste aber ist, dass diese Stelle in Ilias und in Odyssee die einzige wäre, wo von zwei

---

1) Gegen Kramms vorzüglich in den Sinn der ganzen Strophe passende Verbesserung τοῖς Ἀγαμεμνονίδαις ἀπεφίτροπος (Symbol. philolog. p. 5 ff.) besteht das eine und gewichtige Bedenken, dass Sophokles doch sonst immer den Apollo von seinem Wohnsitze Delphi und Pytho aus charakterisirt.

2) *θερμὸς ἀυτμή*, das man bei Ariston. Σ 222, δ 442, 709 liest und das aus Hymn. Herm. 110 nachgewiesen werden kann, scheint eine Verschreibung für *θῆλυς ἀυτή* (ζ 122) Cf. Schrader, Porphyr. II, p. 230.

weiblichen Wesen das später so gewöhnliche τώ gebraucht wäre. τώ von Mann und Frau zusammenfassend, steht Γ 448, Ξ 281, 284, Ο 150, 154, Φ 298, 426, ε 226, ϑ 296, 313, 360, ν 372, 439. Diese Stelle Ε 778 wäre, hätte τώ handschriftliche Gewähr, dem Aristarch kaum entgangen und gehörig von ihm für die Ἀττικὴ πατρίς des Homer ausgenützt worden. Sicherlich würden wir derselben wenigstens in Citaten begegnen.

II Pers. Sing. im allgemeinen Sinne.

Den Gebrauch der zweiten Person Sing. im allgemeinen Sinne hat Aristarch zuerst in den hom. Gedichten eruiert und wie es scheint, gegen unberechtigte Änderungen seiner Vorgänger ausgespielt. Seine Lehre lernen wir am besten kennen Γ 220.

φαίης κε ζάκοτόν τέ τιν' ἔμμεναι: ὅτι τὸ φαίης τὴν φαντασίαν ἔχει ὡς πρὸς τὴν Ἑλένην λεγόμενον. κατὰ μέντοι γε Ὁμηρικὴν συνήθειαν ἐκληπτέον ἐν ἴσῳ „φαίη τις ἄν“, ὡς ἔχει τὸ „ἔνϑ' οὐκ ἂν βρίζοντα ἴδοις“ (Δ 223), ἀντὶ τοῦ ἴδοι τις ἄν. Ferner hat er darüber gesprochen an den Stellen Γ 392, Δ 223, 429, Ε 85, Ο 697. Man wird sich wohl schwerlich täuschen, wenn man die ἀναφορά in Ξ 58 erkennt. Dort hatte, wenn man dem Didymus trauen darf, Aristophanes gegen die Handschriften: *οὐδ' ἂν ἔτι γνοίης, μάλα περ σκοπιάζων* geschrieben: Ἀριστοφάνης χωρὶς τοῦ σ̄ „γνοίη.“ Hier hatte Aristarch sicher, wie man aus Aristonicus sieht, *γνοίης* gelesen und den Sprachgebrauch mit der Ὁμηρικὴ συνήϑεια gerechtfertigt. So war wohl auch η 293, worauf uns unsere Handschriften führen, ἔλποιτο gelesen worden für

ὡς οὐκ ἂν ἔλποιο νεώτερον ἀντιάσαντα ἑρξέμεν. Derselbe Sprachgebrauch ist notiert in dem Scholion Trach. 597 *κἂν αἰσχρὰ πράσσῃς:* ἀντὶ τοῦ πράσσῃ τις ὡς τὸ „ἔνϑ' οὐκ ἂν βρίζοντα ἴδοις“ (Δ 223). Interessant ist in dieser Beziehung, was wir lesen zu Orest. 314, 315

κἂν μὴ νοσῇς γὰρ ἀλλὰ δοξάζῃς νοσεῖν,
κάματος βροτοῖσιν ἀπορία τε γίγνεται.

Dort stehen die folgenden Scholien a) *δοξάζῃς:* ἀντὶ τοῦ δοξάζῃ τις ὡς τὸ „φαίης κε ζάκοτόν τέ τιν' ἔμμεναι“ (Γ 220). Demnach haben die Alexandriner hier die zweite Person gelesen. Dagegen hören wir von dem Aristophaneer Kallistratus b) Καλλίστρατος τὴν ἐκτὸς τοῦ σ̄ γραφὴν διδάσκει „κἂν μὴ νοσῇ γάρ, ἀλλὰ δοξάζῃ νοσεῖν“, ἵν' ᾖ ἀπὸ τοῦ Ὀρέστου εἰς κοινὸν μεταβεβηκὼς ὁ λόγος. Aber διδάσκει ist doch wohl kaum

Digitized by Google

das richtige Wort für das Anführen einer Lesart für προφέρει oder einen ähnlichen Ausdruck. Das Scholion ist verdorben, und es ist wohl zu lesen: Καλλίστρατος τὴν ἐκτὸς τοῦ σ γραφὴν διδάσκει ⟨ἐν ἴσῳ εἶναι τῇ⟩ „κἂν μὴ νοσῇ γὰρ — νοσεῖν;“ dann passt besonders der Schlusssatz ἵν' ῇ ἀπὸ τοῦ Ὀρέστου εἰς κοινὸν μεταβεβηκὼς ὁ λόγος und beide Bemerkungen sind in Uebereinstimmung.

Ein wunderbares Mittel der Darstellung besitzen die griech. Dichter in der Anwendung des sogenannten poetischen Plurals. Schon im Altertum wurde das erkannt. Εἰς ὄγκον τῆς λέξεως συμβάλλεται τὸ ἓν πολλὰ ποιεῖν Aristot. Rhet. III, 6, Longin 23. Aber der ὄγκος ist es doch sicherlich nicht allein, sondern auch das Bestreben, in ihrer Deutlichkeit anstössige Beziehungen zu verhüllen oder durch die Zweideutigkeit des Ausdruckes zu spannen. So wenigstens mit einzigem Geschicke an einigen Stellen des Sophocles, was der deutschen Uebersetzung ganz unerreichbar ist. Leider liegen hier weder zu Homer noch zu den Tragikern die Beobachtungen in wünschenswerter Zahl oder in einer jeden Zweifel ausschliessenden Fassung vor. *A* 14 στέμματ' ἔχων: ὅτι ἔθος αὐτῷ πληθυντικῶς ἀντὶ ἑνικῶς λέγειν (cf. 28); aber bei Homer hat der Sprachgebrauch noch durchaus nicht die Ausdehnung genommen, wie bei den Späteren. σκῆπτρα z. B. = σκῆπτρον ist bei den Tragikern etwas ganz gewöhnliches, bei Homer hat aber der Plural überall bei dem Worte seine volle Bedeutung, es ist daher bedenklich mit Bentley zu *H* 277 σκῆπτρα σχέθε zu schreiben. Man vgl. auch *M* 79, wo Aristarch an dem Plural festhielt. Der poetische Plural.

Bei den Tragikern möchte ich aus der grossen Masse nur folgende Stellen hervorheben: Choeph. 326

τάφος δ' ἱκέτας δέδεκται
φυγάδας θ' ὁμοίως

wo das Scholion: ἱκέτην μὲν ἐμέ, φυγάδα δὲ Ὀρέστην. πληθυντικῶς δὲ ἑκάτερον εἶπε ἀντὶ ἑνικοῦ. Man vgl. die Glosse Choeph. 391 Kirchh. Zu Eum. 152 τοκεῦσιν πικρόν ist bemerkt συλληπτικῶς. Sehr geschickt ist der Plural von φίλος von Soph. verwendet und gut erkannt in dem Scholion zu El. 650 φίλοισί τε ξυνοῦσαν: τὸ ὅλον ὑπὲρ τοῦ Αἰγίσθου εὔχεται, διὰ δὲ τοῦ πληθυντικοῦ τοῦ φίλοις τὸ τολμηρὸν τοῦ λόγου

Digitized by Google

ἀπεκάλυψεν. Ebenso 1405 *φίλων ἔρημος: ὁ λόγος ἀποτείνεται πρὸς Αἴγισθον.* Daher Phoen. 1270

> *τίν', ὦ τεκοῦσα μῆτερ, ἔκπληξιν νέαν*
> *φίλοις ἀντεῖς τῶνδε δωμάτων πάρος*

richtig im Scholion erklärt wird. . . *ἐμοὶ τῇ φίλῃ ἀπαγγέλλεις· τὸ γὰρ φίλοις ἀντὶ τοῦ φίλῃ.* Daher auch die Erklärung zu El. 638 *οὐ γὰρ ἐν φίλοις ὁ μῦθος: οὐκ εἰς τὸν χορὸν ἀποτείνεται, ἀλλ' εἰς τὴν Ἠλέκτραν.* Trach. 567 *τὸ δὲ πνεύμονας ἀντὶ ἑνικοῦ.* Med. 823 *δεσπόταις: τὸ πληθυντικὸν ἀντὶ τοῦ ἑνικοῦ. θέλει γὰρ εἰπεῖν ἐμοὶ τῇ κρατούσῃ.* Phoen. 682 *σοί νιν ἔκγονοι κτίσαν* wurde im Altertum gedeutet: *τὸ οὖν πληθυντικὸν ἀντὶ τοῦ ἑνικοῦ κεῖται· ἔδει γὰρ εἰπεῖν σὸς ἔκγονος* (nämlich *Κάδμος*). Troad. 372 *τέκνων ἀδελφῷ: τὸ ἐπὶ τῆς Ἰφιγενείας εἰπὼν* (dafür wohl *δηλῶν*) *πληθυντικῶς λέγει τέκνων ἀντὶ τοῦ τέκνου.* Phoen. 1751 *ὄρεσι: ἀντὶ τοῦ ἐν ὄρει.*

Wir wollen hier noch einige grammatische Beobachtungen über den Gebrauch des Plural anschliessen. *Β* 278 *ὡς φάσαν ἡ πληθύς: πρὸς τὸ σχῆμα, ὅτι πρὸς τὸ νοητόν. τὸ γὰρ ἔννοιαν ἔχον τοῦ πλήθους ὄνομα πρὸς τὸ πληθυντικὸν ἐπισυνέζευξεν* (Arist.). Die *ἀναφορά* ist sicher *Υ* 166 oder *Σ* 604, wo auch die Variante *τερπόμενος* begegnet. Notiert auch *γ* 305, *Ο* 305, *Π* 265. Der neueste Herausgeber der Euripidesscholien hätte darum gut daran gethan, mit seiner crux Scholien zu verschonen, wie Hec. 39 *εἰπὼν στράτευμα ἑνικῶς κατέλυεν εἰς πληθυντικὸν εἰπὼν εὐθύνοντας ὡς πρὸς τὸ σημαινόμενον ἀποδιδούς* (so für *ἀπιδών*)· *τὸ γὰρ στράτευμα πολὺ πλῆθός ἐστι· τοιοῦτόν ἐστι καὶ τὸ „ὡς φάσαν ἡ πληθύς"* (*Β* 278). Cf. Orest. 438. Eine andere Verbindung ist notiert zu dem Verse *Χ* 454 . . *τοὺς ἄλλους ἐπιείσομαι, ὅν κε κιχείω: πρὸς τὸ σχῆμα ὅτι ἰδίως πληθυντικῷ ἑνικὸν ἐπήνεγκεν ὅν κε κιχείω.* Cf. Friedländer Ariston. p. 16. Der Lehre der Alten begegnen wir in den Scholien der Tragiker Aias 727: *Ἀττικὸν ἔθος τὸ ἐπιφέρειν ἑνικοῖς πληθυντικὰ καὶ ἀνάπαλιν, ὡς καὶ νῦν οὔτις ἔσθ' ὃς οὐχὶ ἔλεγε ξύναιμον αὐτὸν ἀποκαλοῦντες.* Ant. 709 *διαπτυχθέντες . . . μετέβη δὲ ἀπὸ ἑνικοῦ* (*ἀριθμοῦ* ist zu streichen) *τοῦ ὅστις γὰρ εἰς πληθυντικὸν τὸ οὗτοι.* Ant. 1022 *βεβρῶτες: ἀπὸ τοῦ ἑνικοῦ ἐπὶ τὸ πληθυντικὸν μετέβη.* Hipp. 1192 *αἴσθοιτο δ' ἡμᾶς* = *με . . ἑνικῷ πληθυντικὸν ἐπήγαγεν, διὸ τὸ χ.* Cf. Andr. 771, OC. 174. Phoen. 214.

Uebergang vom Plural in den Singular und umgekehrt.

Digitized by Google

Congruenz. Das wichtigste Scholion lernen wir in Betreff der Congruenz kennen Pers. 51 *σπεῦται δ' ἱεροῦ Τμώλου πελάται*: *οὕτως σπεῦται ἑνικὸν ἀντὶ πληθυντικοῦ „κλῦθ', Ἀλαλά, Πολέμου θύγατερ, ᾇ θύεται ἄνδρες"*. <*Πίνδαρος*> *ἐν διθυράμβοις*. Sicherlich war in diesem elend zugerichteten Scholion — cf. Wecklein in der kritischen Ausgabe — das *σχῆμα Πινδαρικόν* hervorgehoben, dessen erste und älteste Anwendung wir oben durch das gute Scholion zu Trach. 520 bei Hesiod kennen gelernt haben. Cf. Oberdick, Wochensch. f. kl. Phil. 1887, Sp. 980; Herwerden zu Jon 1146; Wecklein, Sitzber. 1890, S. 56.

σύλληψις. Die Lehre Aristarchs von der *σύλληψις* (*συλληπτικῶς*) lernen wir zu verschiedenen Stellen der Ilias und Odyssee kennen. So zu *K* 349 *ὣς ἄρα φωνήσαντε παρὲξ ὁδοῦ ἐν νεκύεσσιν κλινθήτην*. Dazu wird bemerkt: *ὅτι τοῦ Ὀδυσσέως εἰπόντος μόνου εἶπεν συλληπτικῶς, „ὣς ἄρα φωνήσαντε."* Aus dem Scholion des Didymus zu dieser Stelle lernen wir, wie Aristophanes seinen Homertext umgeschrieben, um diese Ungenauigkeit der Sprache zu vermeiden. Cf. auch *Φ* 298. Ferner beobachtet auch *Λ* 659, *N* 782, *Ξ* 28, 63, 128, 379 (*T*), Eustath. 959, 52. Eine andere Art der *σύλληψις* lernen wir kennen in den Scholien zu *E* 576, *H* 8, *Λ* 328, 333. Bei den Tragikern ist der Sprachgebrauch berührt Andr. 107 *Ἕκτορα*: *ἀπὸ κοινοῦ τὸ εἷλεν καὶ ἔστι τὸ μὲν ἀντὶ τοῦ ἐπόρθησε, τὸ δὲ δεύτερον ἀντὶ τοῦ ἀνεῖλεν* mit Verweisung auf *Λ* 328 und Pindar Olymp. I, 88.

Schlagend ist die Analogie zu Or. 815 ff.

ὅθεν φόνῳ φόνος ἐξαμεί-
βων δι' αἵματος οὐ προλεί-
πει δισσοῖσιν Ἀτρείδαις

wozu bemerkt ist: *τὰ θατέρῳ συμβάντα κατὰ ἀμφοτέρων ἐξήνεγκεν· τί γὰρ δεινὸν ὁ Μενέλαος ἐπανελθὼν πέπονθεν, εἰ μὴ τὰ ἐν Ἰλίῳ δι' αὐτὸν γενόμενα λέγει κακά. σύλληψις δὲ ὁ τρόπος· τὸ γὰρ ἑτέρῳ συμβὰν κατ' ἀμφοτέρων ἔταξεν.*

ταὐτολογία oder παραλληλία ταὐτολογική. Einem andern für die Kritik und Exegese der homerischen Gedichte sehr wichtigen Satze Aristarchs begegnen wir öfter durch Ilias und Odyssee *A* 99 *ἀπριάτην, ἀνάποινον*: *ὅτι οὐ κατὰ προσηγορίαν τὴν ἀπριάτην λέγει, ἀλλ' ἀντὶ τοῦ ἀπριατί, καὶ παράλληλον τὸ ἀνάποινον· τὸ γὰρ*

Digitized by Google

αὐτὸ δι' ἀμφοτέρων δηλοῦται. *Γ* 207 *ἐξείνισσα καὶ ἐν μεγάροισι φίλησα:* *ὅτι παραλλήλως ἐξείνισα καὶ ἐφίλησα· τὸ γὰρ φιλεῖν ἐνίοτε ἀντὶ τοῦ ξενίζειν τίθησι.* (So wird wohl *Ω* 337 nicht mit Lehrs *καὶ οὐ* zu lesen sein, sondern wie es in den Codd. heisst *καὶ ταὐτόν ἐστιν.*) Indem ich noch auf *Α* 270, *Β* 8, *Γ* 205 verweise, seien von den Stellen der Odyssee angeführt *δ* 685, *μ* 92, *δ* 118, 244, *χ* 402. Die Beobachtung war keine müssige, sondern leistete ihm Dienste gegen Zenodot, von dem wir bei Aristonicus *Ε* 194 lesen: *ὅτι Ζηνόδοτος μετέθηκε* nach Ludwich

ἀλλά που ἐν μεγάροισι Λυκάονος ἕνδεκα δίφροι
πρωτοπαγεῖς· παρὰ δέ σφιν ἑκάστῳ δίζυγες ἵπποι

ὡς ταὐτολογοῦντος πρωτοπαγεῖς νεοτευχέες ἀγνοῶν, ὅτι ἐνίοτε παραλλήλως τάσσει τὰς ἰσοδυναμούσας λέξεις. Zum Glück gab Aristarch diesem Satze nicht eine zu weite Ausdehnung und es begegnet als Gegenbild desselben sehr häufig in den Scholien der zweite Satz: *οὐ δὶς τὸ αὐτὸ λέγει.* Deswegen gab er *Ι* 385 die Erklärung des Unterschiedes von *ψάμαθος* und *κόνις,* wies auch *Κ* 7 auf die Unterschiede der einzelnen Ausdrücke hin. Auf diese *διαφοραί* scheint Zenodot öfters nicht geachtet zu haben, wie zu *Ι* 537, wozu Eustath. ad *μ* 227 zu vergleichen.

Eine ganz andere Verwendung findet die *παραλληλία ταὐτολογική* bei den tragischen Dichtern und es hält schwer, ganz analoge Fälle heranzuziehen. Doch soll auf die folgenden hingewiesen werden: Hec. 507 *σπεύδωμεν, ἐγκονῶμεν:* *ἐκ παραλλήλου τὸ αὐτό· οἱ γὰρ σπεύδοντες κονιορτοῦνται τὰ γυμνὰ τοῦ σώματος.* Andr. 1088 *συστάσεις κύκλους τε:* *συστάσεις καὶ κύκλους ἐκ παραλλήλου τὰ συνέδριά φησιν.* Die Wirkung dieses Gebrauches ist gut beurteilt in den Scholien zu Hec. 507 *ἡ δὲ ταὐτολογία τῆς Ἑκάβης τὴν προθυμίαν ὑπέφηνεν.* El. 1291 *ἐμφαντικὸν τὸ συνεχὲς τῆς ταὐτολογίας· ἤρκει γὰρ κἂν ἓν τῶν λελεγμένων* und sonst.

Varia. Eine der merkwürdigsten Beobachtungen lernen wir kennen zu Hec. 74. Dort spricht Hecuba

ἀποπέμπομαι, ἔννυχον ὄψιν
ἃν περὶ παιδὸς ἐμοῦ τοῦ σῳζομένου κατὰ Θρῄκην
. . . . *ἐδάην.*

Dazu lesen wir die verblüffende Bemerkung: *τοῦτο ὥσπερ οὐκ ἐν Θρᾴκῃ οὔσης φησὶ τῆς σκηνῆς ὑποκειμένης ἐν Χερρονήσῳ. ῥητέον δὲ ὅτι ποιητικὸν*

ἔθος ἐστὶ τὸ τοιοῦτον· Ὅμηρος „υἱέϊ δὲ Σπάρτηθεν Ἀλέκτορος ἤγετο κούρην“ (δ 10). *ἐν Σπάρτῃ γάρ ἐστιν Μενέλαος.* Zu δ 10 ist im Q bemerkt .. *ἰδίως δὲ εἴρηκεν· ἐν Σπάρτῃ γὰρ ὄντος αὐτοῦ φησιν Σπάρτηθεν.* Verstehe ich die Bemerkungen richtig, so meinen sie doch wohl: es wäre der Deutlichkeit genügt, wenn auch *Σπάρτηθεν* nicht dastände. Aehnlich, wie es zu ε 422

ἠέ τί μοι καὶ κῆτος ἐπισσεύῃ μέγα δαίμων
ἐξ ἁλός

καὶ ὅτι ἐν θαλάττῃ ὢν λέγει ἐξ ἁλός. Die Meinung kann auch hier nur die gewesen sein: auch ohne die Hinzufügung des *ἐξ ἁλός* ist eine andere Auffassung ausgeschlossen, es ist also so zu sagen überflüssig. So wollten sie also auch an der Stelle der Hec. hervorheben, dass Hecuba, obwohl sie selbst in Thracien ist und es genügen würde, „hier“ zu sagen, das Wort *Θρῄκην* gebraucht. Sicherlich aber ist ein Tadel gegen den Dichter nirgends ausgesprochen, wie ein alter Erklärer in seinem Unverstand gemeint zu Phoen. 748 *γελοίως τοῦτό φησιν ὡς μὴ ὢν νῦν ἐν πόλει.*

Auf eine sehr gute Quelle geht auch die Bemerkung zurück, die wir lesen zu Hec. 152

φοινισσομένην αἵματι παρθένον
ἐκ χρυσοφόρου
δειρῆς νασμῷ μελαναυγεῖ.

τῆς ποτε χρυσοφόρου δειρῆς ὡς τὸ „ἐυμμελίω Πριάμοιο.“ [1]) Dass die Polyxena im Momente ihrer Hinschlachtung Goldschmuck am Halse getragen, das wollten und konnten sie sich mit vollem Rechte nicht einreden. Sie verglichen die Worte daher mit dem *ἐυμμελίω Πριάμοιο*, das ja auch von der vergangenen Zeit verstanden werden muss. Dieser und ähnlichen Beobachtungen begegnen wir öfters in den Homerscholien ζ 74 *ἐσθῆτα φαεινήν: οὐ τὴν τότε οὖσαν φαεινήν· ῥερύπωται γάρ.*

---

1) Auf welche Erdichtungen die Verkennung dieses Sprachgebrauches führt und auf was man sich bei diesen späteren „Gelehrten“ gefasst machen muss, das zeigt uns ein zweites Scholion zur Stelle, das ich mir nicht versagen kann, hier mitzuteilen: *ἐκ χρυσοφόρου δειρῆς: ἤτοι ἐκ τραχήλου φέροντος κόσμια χρύσεα· οἱ παλαιοὶ γάρ, ὅταν ἤμελλον σφαγιάσαι τινὰ γυναῖκα ἐπὶ τάφῳ τινός, ἐκόσμουν αὐτὴν διὰ χρυσείων κόσμων ὥσπερ νύμφην.*

ἀλλὰ τὴν φύσει καθαράν. cf. ζ 58, Θ 555, Φ 218 und Friedländer zu Γ 352.

Patronymika statt der κύρια.

Die Lehre der Alexandriner erkennt man auch Aias 1 Λαρτίου: κτητικὸν ἀντὶ κυρίου. Cf. Phil. 417 τὸ χ δὲ ὅτι πάλιν Λαερτίου κτητικὸν ἀντὶ πρωτοτύπου Λαέρτου. OC. 1494 Ποσειδαονίῳ: Ποσειδῶνι . . . ὁ δὲ ἑτέρως ἐσχημάτισεν κτητικώτερόν πως· διὸ κεῖται τὸ χ. Hec. 188 Πηλείδα γέννα: ἀντὶ τοῦ Πηλέως παιδὶ Ἀχιλλεῖ . . πατρωνυμικὸν ἀντὶ πρωτοτύπου Πηλέως γέννῃ. Hec. 402 παῖ Λαερτίου: ἀντὶ τοῦ Λαέρτου.

Emphatischer Gebrauch des Namens.

H 75 sagt Hector von sich selber: πρόμος ἔμμεναι Ἕκτορι δίῳ: ὅτι ἰδίως ὡς περὶ ἑτέρου. Cf. Θ 21, Π 496. Trach. 170 τῶν Ἡρακλείων: τῶν ἑαυτοῦ πόνων τὸ τέλος. πολὺ δὲ τὸ τοιοῦτον εἶδος παρὰ ποιηταῖς.

ἀκαταλλήλως oder Anakoluthien.

B 353 ἀστράπτων ἐπιδέξι', ἐναίσιμα σήματα φαίνων: ὅτι ἀκαταλλήλως εἴρηται (ἔδει γὰρ ἀστράπτοντα καὶ φαίνοντα), ὡς καὶ Εὐριπίδης ἐν Παλαμήδει Λάιε, πάλαι δή σ' ἐξερωτῆσαι θέλων σχολή μ' ἀπεῖργε. An dieser Anakoluthie hielt Aristarch auch fest Zenodot gegenüber Z 510. Als eine Eigentümlichkeit des Euripides lernen wir dieses σχῆμα kennen Hipp. 23 . . . συνεχῶς δὲ τούτῳ τῷ σχήματι χρῆται ὁ Εὐριπίδης.

Nom. absolut.

Dahin ist auch zu rechnen der Gebrauch des Nominat. absolutus, berührt zu Phoen. 283 μέλλων δὲ πέμπειν μ': ἀντὶ τοῦ μέλλοντος, εὐθεῖα ἀντὶ γενικῆς.

Andr. 668

εἰ σὺ παῖδα σὴν
δοὺς τῳ πολιτῶν εἶτ' ἔπασχε τοιάδε,

πάλιν τῷ συνήθει τῆς φράσεως χρῆται σχήματι. (Die Alten hätten gesagt συνήθει σχήματι.)

Accus. pro Dativ.

Der Accus. für den Dativ wird ebenfalls ein σύνηθες σχῆμα des Eurip. genannt Med. 1238 σχολὴν ἄγουσαν . . πάλιν δὲ τῷ συνήθει σχήματι ἐχρήσατο, καὶ ἔστιν ἀντὶ τοῦ ἀγούσῃ.

Praepositionen.

Ich möchte diese Varia schliessen mit einem kurzen Hinweis auf die Behandlung der Praepositionen. Für Homer ist von Lehrs Arist.[3] p. 108 und Friedländer, Aristonicus p. 27 ff. das Nötige beigebracht.

Dieselben Aufstellungen begegnen uns auch bei der Erklärung der Tragiker und werden die Praepositionen von ihnen notiert entweder als überflüssig oder vertauscht.

Digitized by Google

a) überflüssig: Choeph. 764 *νῦν παραιτουμένᾳ μοι: πλεονάζει ἡ παρά.* Suppl. 3 *ἀπὸ προστομίων: .. ἄμεινον δὲ τὰ στόμια ἀκούειν, πλεοναζούσης τῆς πρό.* Phoen. 791 *προχορεύεις: ἡ πρό πλεονάζει ὡς τὸ „νῆάς τε προπάσας“* (*Β* 493). Phil. 851 *ἐξίδου ὅτι πράξεις: θεώρησον, βλέψον· πλεονάζει γὰρ ἡ ἐξ καθάπερ καὶ ἐπὶ τούτων, ἐξεπίστασο ἀντὶ ἐπίστασο καὶ ἐκδίδαξον ἀντὶ τοῦ δίδαξον.* (Cf. OT. 38 *ἐκδιδαχθείς . . . περιττεύει δὲ ἡ ἐξ.*) Trach. 1270 *ἐφορᾶ: περιττὴ ἡ πρόθεσις.* Ib. 793 *κατακτήσαιτο: πλεονάζει ἡ κατά καὶ ἔστι κτήσαιτο ἀντὶ τοῦ ἔσχεν.* (Verkehrt Trach. 434, Ant. 376.)

b) vertauscht: Auf den heillosen Unfug, der mit dieser Lehre von den Späteren getrieben wurde, hat schon Lehrs a. a. O. hingewiesen. Es gibt wohl kaum einen schlagenderen Beweis als die Scholien des Euripides. Wir werden uns daher des Nachweises wegen nur auf wenige Fälle beschränken. *πρός* mit Acc. = *κατά* cum genet. Choeph. 447 *ξὺν δὲ γενοῦ πρὸς ἐχθρούς: ἀντὶ* <*κατὰ*> *ἐχθρῶν.* Trach. 304 *πρὸς τοὐμὸν οὕτω σπέρμα: ἀντὶ κατὰ τῶν ἐμῶν παίδων* — Trach. 150 *ἡ πρὸς ἀντὶ τῆς ὑπέρ* — El. 350 *τήν τε δρῶσαν ἐκτρέπεις: ἡ δὲ ἐκ ἀντὶ τῆς ἀπό, ἀποτρέπεις.* — OC. 27 *ἐξοικήσιμος: ἀντὶ τοῦ ἐνοικήσιμος.* — Bedenklich Ant. 216 . . *τὸ δὲ πρόθες ἀντὶ τοῦ πρόσθες· χρῶνται γὰρ τῇ πρὸ ἀντὶ τῆς πρὸς.* — Vertauschung der Casus: Or. 103 *ἀναβοᾷ διὰ στόμα: διὰ τοῦ στόματος ὡς τὸ „διά τ' ἔντεα καὶ μέλαν αἷμα“* (*Κ* 298, was Schlagstelle gewesen sein muss).

Die Worterklärung.

Eine der schönsten Seiten der alexandrinischen Philologie lernen wir in der Worterklärung kennen. Gerade diese Seite unserer Wissenschaft haben Lehrer und Schüler mit unendlichem Fleisse und gutem Erfolge gepflegt. Die Etymologien freilich muss man hier gänzlich aus dem Spiele lassen. Aber das ehrliche Geständnis der ars nesciendi von Seite Aristarchs, das uns in der Bemerkung über *γέντο* entgegen tritt *Θ* 43 *ὅτι ἐκ τῶν συμφραζομένων νοεῖται τεταγμένον ἀντὶ τοῦ ἔλαβεν* ist uns doch eine sichere Bürgschaft dafür, dass die Sache methodisch und wissen-

schaftlich angefasst und utopistische Versuche nach Möglichkeit vermieden werden sollten. Auf diesem Gebiete haben sie denn auch das meiste Bleibende ergründet und geschaffen. Insbesondere wurde die dichterische Sprache nach der Seite ihres Schwerpunktes, der Bilder, Metaphern, Tropen eingehend gewürdigt und erforscht bei Homer sowohl wie bei den Dramatikern. Für den ersteren verweise ich bloss auf die Scholien des Aristonicus zu *Α* 37, 52, *Β* 49, 670, *Ε* 21, *Κ* 173, *Λ* 390, *Ν* 317, 745, *Ξ* 16; *Λ* 574, *Ψ* 273.

Metaphern.

In den Scholien der Tragiker ist das χ sicher bezeugt Hec. 29: *δίαυλοι τὰ ἔνθεν καὶ ἐκεῖθεν τοῦ ἱππικοῦ, ἀπὸ μεταφορᾶς οὖν εἴρηται, πρὸς ὃ καὶ τὸ χ.* Aber auch ohne diese Analogie und ohne dieses ausdrückliche Zeugnis zeigt uns die teilweise sehr gute sprachliche Form vieler darauf bezüglicher Scholien, dass wir uns hier auf gutem Boden befinden. Es kann natürlich nicht unsere Aufgabe sein, das gesamte erhaltene Material hier beizubringen, nur mit einigen wenigen Beispielen sei darauf verwiesen, dass die Alten diese hochwichtige Seite der Dichterinterpretation in keiner Weise vernachlässigt haben. Insbesondere müssen sie der kühnen, lebensfrischen und lebenswarmen Sprache des Aeschylus nach dieser Seite eingehende Studien gewidmet haben. Unterscheidet sich ja die Sprache des Altmeisters von der der Späteren in nichts mehr als in der so häufigen Anwendung von Bildern und Metaphern.[1]) Auf die Kühnheit Aeschyleischer Diktion verweisen die Scholien Sept. 64: *παρακεκινδυνευμένως εἶπε κῦμα χερσαῖον*; auf *μεταίχμιον* Sept. 179: *κεκινδύνευται τῷ Αἰσχύλῳ ἐνταῦθα τὸ μεταίχμιον.* Cf. Sept. 201. Auf die Metaphern von den Spielen ist hingewiesen Choeph. 330 *οὐκ ἀτρίακτος*

1) Erst langsam und allmählich scheint in diese Metaphernforschung Methode und Klarheit gekommen zu sein, wenn man dem Scholion zu Vesp. 91 glauben darf: *οὐδὲ παιπάλην: πρὸς Λυκόφρονα, ὅτι ἀδιορίστως ἀποδέδωκεν ἐλάχιστόν τι* statt die Metapher nachzuweisen: *τὸ τῆς κέγχρας ἄλευρον, ὃ καὶ ἐπὶ τοῦ τυχόντος τιθέασι.* Man vgl. auch die Polemik Nub. 552, Vesp. 1050, Thesm. 389. Die regelmässige Form der Kommentierung scheint die gewesen zu sein, dass man zuerst das poetische Wort paraphrasierte oder grammatisch erklärte und dann die Metapher nachwies. Phil. 1194 *χειμερίῳ λύπᾳ: ταραχώδει πάθει, μεταφορικῶς* <ἀπὸ . . .>. — OT. 17: *πτέσθαι ἀντὶ τοῦ βαδίσαι. ἡ δὲ μεταφορὰ ἀπὸ τῶν νεοττῶν.* Aias 558 *κούφοις πνεύμασι: κούφῃ καὶ ἁπαλῇ ζωῇ· τῇ δὲ μεταφορᾷ τῶν μικρῶν φυτῶν ἐχρήσατο κτλ.* Ein heilloser Unfug scheint ferner auch von Späteren mit der Aufspürung von Metaphern getrieben worden zu sein. So ist sicher unhaltbar, was wir El. 89 über *ἀντήρεις* lesen (es muss *ἀντηρέτας* heissen, Sept. 578). So Ant. 1086. Phil. 1111; ganz unsinnig Trach. 1183.

Digitized by Google

ἄτα: ἀπὸ τῶν παλαιστῶν, οἳ ἀποτριάζονται ὑπὸ τῶν ἀντιπάλων (Ag. 159). Eum. 579 ἓν μὲν τόδ' ἤδη τῶν τριῶν παλαισμάτων: ἡ μεταφορὰ ἀπὸ τῶν παλαιόντων, οἳ ἐπὶ τοῖς τρισὶ πτώμασιν ὁρίζουσι τὴν ἧτταν. Vom Würfelspiel Choeph. 965 μέτοικοι δόμων πεσοῦνται πάλιν: ... τοῦτο ἀπὸ τῶν κύβων μετήγαγε. Cf. Suppl. 84. Aus der Tierwelt Ag. 1020 πρὶν αἱματηρὸν ἐξαφρίζεσθαι μένος: ἀπὸ τῶν στρηνιώντων ὑποζυγίων, ἃ οὐκ εἴχοντα χαλινῷ ἀφρίζει μετὰ αἵματος. Cf. Choeph. 657, Dind. lexic. unter καταρτύω. Vom Meer und der Schiffahrt: Prom. 150, 187, Sept. 62, 578. Verschiedene: Prom. 244, Pers. 463. Für Sophocles dürfte es genügen, auf die gerade bei ihm besonders häufigen Entlehnungen von dem Meere zu verweisen, welche die alten Grammatiker hervorgehoben: El. 1074. Ant. 158, 163, 190, OT. 23, Trach. 815, OT. 795. Nur der Vollständigkeit wegen sei auch für Euripides auf einige von den Alten hervorgehobenen Metaphern verwiesen: Hec. 126, 403, 553, 583, 1057.

κυρίως und καταχρηστικῶς.

Dieser Nachweis der Metaphern lag den Alten um so näher, als sie es für eine Hauptaufgabe der Worterklärung betrachteten, die eigentliche und Grundbedeutung jeden Wortes aufzuspüren und nachzuweisen. Die erstere bezeichneten sie mit dem Ausdrucke κυρίως, die Abweichung davon mit καταχρηστικῶς und zwar bei der Lehre von den Metaphern, wie auch bei dem sonstigen Gebrauche bei Homer wie bei den Tragikern.

Wir bewegen uns hier auf einem Gebiete, auf welchem die grossen Verdienste Aristarchs trotz Lehrs noch lange nicht nach Gebühr erkannt und gewürdigt sind. Wäre uns sein Name bei den Scholien der Tragiker auch gar nicht erhalten, man könnte doch sicher und unzweifelhaft aus Aristonicus nachweisen, dass wir auch bei den Worterklärungen der Tragiker überall seinen Spuren begegnen. Aristarch hat ja in seinen Kommentaren zu Homer, die uns Aristonicus allein am treuesten aufbewahrt hat, die Bedeutung eines Wortes zunächst auf Grund der homerischen Gedichte genau und umsichtig erforscht und festgestellt. Derselbe hat aber auch auf den im Laufe der Zeit eingetretenen Bedeutungswechsel, auf häufige und ganz missbräuchliche Verwendung desselben eindringlich und mit Erfolg geachtet und hier sind es ganz besonders die Tragiker gewesen, die er nach dieser Richtung genau durchforscht und geprüft hat. Es ist darum das Werk des Aristonicus nach dieser Seite auch für die Tragiker von nicht zu

Digitized by Google

unterschätzendem Werte. In einem früheren Aufsatze (Blätt. f. d. bayr. Gymnschulw. Bd. XXI, S. 289 ff.) wurde der Nachweis zu führen gesucht, dass eine ganze Reihe sowohl von Wort- als auch Sacherklärungen des Aristonicus uns nur verständlich wird, wenn man die Tragiker heranzieht. Eine Durchforschung einiger Teile des Eustathius, wie der Scholien der Tragiker haben mir diese meine Ansicht auf das glänzendste bestätigt. Dieselbe soll daher hier nur noch an einigen wenigen Beispielen entwickelt werden. Das *κυρίως* und *καταχρηστικῶς* erkennt man am deutlichsten in der Feststellung der Bedeutung von *ποινή*. Ariston. bemerkt zu *E* 266: *ὅτι ἰδίως τῷ ποινή κέχρηται κυρίως γὰρ ἐπὶ φόνου „ποινὴν δεξαμένῳ“* (*I* 636). Demnach war also als *κύριον* von *ποινή* = pretium pro caede solutum, wie Lehrs richtig gesehen hat, von Aristarch angenommen, daneben konstatierte er aber zugleich schon für Homer ein *ἰδίως* und *καταχρηστικῶς* in *E* 266 (*Γ* 290, *P* 207). Nun ist er aber auch der Wortbedeutung weiter nachgegangen, El. 210 *ποίνιμα*: <*ὅτι κυρίως*> *ποινὴ λέγεται ἐπὶ τῆς ἐπὶ φονῇ καταβολῆς χρημάτων· Ὅμηρος* *I* 633 ff. So verhält es sich auch mit *ἀγηνορία*, wozu Hesych. bemerkt: <*κυρίως*> *ἀνδρεία, ἠνορία παρὰ τὸν ἄνδρα, καταχρηστικῶς δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἀλόγων ζῴων τάσσεται, ἡ ἰσχύς* (*M* 46). Hesych. *ἄγη*: <*παρ' Ὁμήρῳ*> *θάμβος, ἔκπληξις* (*Φ* 221, *γ* 227, *π* 243), *παρὰ δὲ τοῖς τραγικοῖς τιμή, σεβασμός*. In diesen beiden Richtungen bewegt sich denn auch vielfach die Vokabelerklärung in den Scholien der Tragiker. Daher *κυρίως* im Gegensatz zu Metaphern El. 732, Or. 382, Med. 390, 1245 etc., gegen eine anderweitige Anwendung OT. 1266, Ant. 1008, Phil. 1081, Hec. 99, 115, 205, (Hec. 111, Or. 1213) etc. Insbesondere aber ist die Abweichung der Worte von der durch Aristonicus konstatierten homerischen Bedeutung in guten und lehrreichen Scholien nachgewiesen, die alle auf Aristarch und seine Schule zurückgehen müssen. Dafür noch einige Beispiele aus den Scholien des Euripides. So lesen wir Hec. 334 *πρὸς αἰθέρα: ἀντὶ τοῦ πρὸς ἀέρα* nach dem bei Homer festgehaltenen Unterschied von *αἰθήρ* und *ἀήρ*. — Or. 33 *τλήμων: παρὰ μὲν τῷ ποιητῇ τλήμων ὁ ὑπομονητικός, παρὰ δὲ τοῖς τραγικοῖς τλήμων ὁ δυστυχής* (Lehrs [3] p. 91). — Hipp. 684 *οὐτάσας πυρί: ἀντὶ τοῦ βαλὼν τῷ κεραυνῷ. οἱ δὲ νεώτεροι οὐκ ἴσασι τὴν διαφορὰν τοῦ οὐτάσαι καὶ βαλεῖν· Ὅμηρος δὲ οὐτάσαι τὸ ἐκ χειρὸς καὶ ἐκ τοῦ σύνεγγυς τρῶσαι, βαλεῖν δὲ τὸ πόρρωθεν.* —

Digitized by Google

Med. 173 *ὀμφὴν γὰρ νῦν τὴν φωνὴν λέγει ἢ τὴν ὁμιλίαν, οὐχὶ τὴν κληδόνα* (Lehrs p. 88). — In diesem Sinne sind auch Scholien zu fassen Prom. 9 *τὸ χ̄ διὰ τὸ σφε* oder Andr. 18:

Θεσσαλὸς δέ νιν λεὼς
Θετίδειον αὐδᾷ θεᾶς χάριν νυμφευμάτων.

Ὁμηρικὴ δὲ ἡ σύνταξις „τὰ δὲ δώματα κάλ' Ὀδυσῆος· οὐκ ἄν τίς μιν ἀνὴρ ὑπερβαλίσσαιτο (ρ 264, 268).“ *καὶ ὁ μὲν ποιητὴς πρὸς τὸ σημαινόμενον ἀπέδωκεν ἀντὶ τοῦ αὐτὸ τὸ οἴκημα, οἱ δὲ νεώτεροι οἰηθέντες τὸν Ὅμηρον κατὰ πληθυντικὸν* <*λέγειν χρῶνται κακῶς*>.[1]) So werden auch die Bemerkungen verständlich Prom. 55 *νιν πληθυντικῶς τὰ ψέλια.* OC. 43 *νιν ἀντὶ αὐτὰς διὸ τὸ χ̄.* —

χ̄ πρὸς πολύσημον λέξιν.

Natürlich hat Aristarch sehr wohl auch die Vieldeutigkeit einzelner Wörter erkannt und anerkannt, wie bei Homer mit der Diple, werden sie bei den Tragikern mit dem χ̄ notiert worden sein. Erhalten zu Hipp. 92 *μισεῖν τὸ σεμνόν: σεμνὸν τὸ ὑπερήφανον καὶ ἐπαχθές. δηλοῖ δὲ ἡ λέξις καὶ τὸ τίμιον ὡς ὑποκατιών φησι* (99) „*πῶς οὖν σὺ σεμνὴν δαίμον' οὐ προσεννέπεις*“ . . . *διὸ καὶ τὸ χ̄* (Cf. Med. 216 und Hipp. 143). So möchte ich deuten. Suppl. 237 *ἔτην: νῦν δημότην.* — Sept. 108 *λόχον: νῦν τὸ πλῆθος.* — Eum. 36 *ἀκταίνειν: κουφίζειν· σημαίνει δὲ καὶ τὸ γαυριᾶν καὶ ἀτάκτως πηδᾶν.* — Sept. 7 *τὸ ὑμνεῖσθαι μέσον* (Med 422). — El. 436 *εὐνὴν νῦν τὸν τάφον* (Choeph. 310). — Phil. 276 *ἀνάστασιν νῦν τὴν ἐξ ὕπνου ἔγερσιν.* (Nauck ist im Irrtum, wenn er für *νῦν νόει* schreiben will.) — Ant. 1071 *ἀνόσιον νέκυν: μὴ τυχόντα τῶν ὁσίων νῦν* dürfte ebenso zu erklären und nicht mit Nauck für *νῦν νέκυν* zu schreiben sein, wenn man auch eine andere Stellung des *νῦν* erwarten sollte. — El. 121 *δυστανοτάτας* <*νῦν*> *τῆς ἐξωλεστάτης· οὐ γὰρ ἐπὶ οἴκτου ἐστὶν ὁ λόγος.* Nach dieser Richtung begegnen sehr gute Scholien bei Euripides. Phoen. 1364 *ἀράς: νῦν εὐχάς.* Or. 1138 *ἀρώμενοι:* <*νῦν*> *ἀντὶ τοῦ εὐχόμενοι.* Hec. 288 . . *σημειωτέον δέ, ὅτι τὸν φθόνον νῦν ἐπὶ τοῦ μώμου τίθησιν, ὡς ἐν Θησεῖ „καίτοι φθόνου μὲν μῦθον ἄξιον φράσω“* (Frg. 391). — Cf. zu Hec. 217, Alc. 994, Med. 807. Hipp. 1233. Or. 605. Med. 1374 u. a.

---

1) *M* ist hier lückenhaft, *O* bietet: *κατὰ πληθυντικὸν δωμάτων συντάξαι τὴν νιν, καὶ αὐτοὶ οὕτως συνέταξαν „τοιγάρ νιν αὐτὰς ἐξέμηνα“* (Bacch. 32. 36) *κατὰ πληθυντικόν. ἔστιν οὖν ἀπάτη νεωτέρων.*

Digitized by Google

χ πρὸς τὰ ἰδιώματα.

Sie haben ferner auch, gestützt auf ein reichhaltiges Material, mit gutem Geschick die Lieblingsworte der Dichter aufgespürt und notiert. Aeschylus Eum. 17 *κτίσας: ποιήσας· ἰδίωμα δὲ τοῦτο Αἰσχύλου.* (Cf. Schol. ad. Trach. 898). — Eum. 616 *τιμαλφεῖν: συνεχὲς τὸ ὄνομα παρ' Αἰσχύλῳ διὸ σκώπτει αὐτὸν Ἐπίχαρμος.* — Prom. 259 *συνήθης αὐτῷ ἡ χαλᾷ φωνή.* — Sophokles Ant. 897 *ἐπίφορος ὁ Σοφοκλῆς <εἰς> τὸ τρέφω ἀντὶ τοῦ ἔχω* (Trach. 28, 817). — Aj. 962 *καὶ νῦν βλέποντα εἶπεν ἀντὶ τοῦ ζῶντα διὸ τὸ χ πρόσκειται.* (Cf. Hec. 311). — OC. 1329 *τῷδ' ἀνδρί: δεικτικῶς· καὶ ἔστι πυκνὸς ἐν τῷ τοιούτῳ Σοφοκλῆς.* — Euripides Med. 665 *ἐπίφορός ἐστιν ὁ Εὐριπίδης εἰς τὸ λέγειν σοφὸς καὶ σοφή, πρὸς οὐδὲν χρήσιμον παραλαμβάνων τὸ ὄνομα.* — Troad. 989: *συνεχῶς ὁ Εὐριπίδης μῶρα λέγει τὰ ἀκόλαστα καὶ κατωφερῆ.* —

Aber auch ohne den Analogieschluss aus Homer und ohne die zuletzt berührten Eigentümlichkeiten erkennt man leicht in einer ganzen Reihe von Scholien zu den Tragikern gute Überlieferung aus der alexandrinischen Schule über Form und Bedeutung der Worte. Nur der systematischen Darstellung wegen seien hier einige angeführt. Aesch. Choeph. 145 *ὅτι ἐπὶ ἀποθανόντος παιᾶνα εἶπεν κακῶς, ὡς καὶ Εὐριπίδης „παιᾶνα τῷ κάτωθεν ἀσπόνδῳ θεῷ"* (Alc. 424). — Prom. 227 *ὅτι οἶδεν τὸ ὄνομα τῆς τυραννίδος.* (Cf. Eustath. 1839, 9 und Argument OT). — Soph. OT. 67 *<ὅτι> ἀρσενικῷ ἐχρήσατο πλάνοις ἀντὶ θηλυκοῦ.* — Ant. 1236 *τὸ ἔγχος οἱ τραγικοὶ καὶ ἐπὶ ξίφους λαμβάνουσι* (Alc. 74, 76). — Trach. 602 *οὐκ εὖ τὸν ἀνδρεῖον χιτῶνα πέπλον φησί.* — OC. 25 *ἐμπόρων: ἀντὶ τοῦ ὁδοιπόρων· διὸ τὸ χ* (Alc. 999). — Eur. Hec. 943 *ὅτι ὀλιγάκις κεῖται τὸ κάσις ἐπὶ ἀδελφῆς, ἐπὶ δὲ ἀδελφοῦ πολλάκις* und 361 *τὴν κάσιν: Ἀνακρέων* (fr. 12ᵃ) *„οὔτε μὴν ἀπαλὴν κάσιν",* *σεσημείωται δὲ ὅτι τὴν θήλειαν κάσιν εἶπεν, εἰ μὴ ἀποκοπή ἐστιν τοῦ κασιγνήτην.* — Hec. 834 *<ὅτι> ἀντὶ τοῦ γαμβροῦ κηδεστὴν εἶπεν.* — Med. 989 *κηδεμὼν παρὰ τὸ κῆδος, ἀντὶ τοῦ γαμβρέ* (Alc. 731). — Hipp. 635 *γαμβροῖς δὲ τοῖς πενθεροῖς λέγει, συγχέων τῆς ὀνομασίας τὸ ἀκριβές. ἐν μέντοι τῷ „πενθεροὺς δ' ἀνωφελεῖς" ὑγιῶς κέχρηται.* — Or. 1187 *χοαὶ ἐπὶ τῶν νεκρῶν* und 96 *αἱ χεόμεναι τοῖς νεκροῖς σπονδαί.* — Or. 1082 *ὅτι ὁμιλίας τῆς φιλίας· σημειωτέον δὲ πρὸς τὸ ἐν Φοινίσσαις* (1408) *„ὁμιλία χθονός."* — Med. 687 *δορυξένων: οἱ κατὰ τὸν πόλεμον πρὸς ἀλλήλους φιλίαν πεποιηκότες, ὡς Γλαῦκος καὶ Διομήδης.* — (OC. 632

Digitized by Google

ἀπλοϊκώτερον δορυξένους καλοῦσι καὶ τοὺς ὁπωςδήποτ' οὖν ἐπιξενωθέντας).

Es dürfte eine dankbare und dringende Aufgabe unserer Wissenschaft sein, mit Heranziehung und kritischer Verwertung der alten lexica und des anderweitigen Materiales diese lexicalischen Bemerkungen vollständig zusammenzustellen, sie dann auf ihre Stichhaltigkeit zu prüfen, um so von dieser Thätigkeit der Alten, insbesondere aber Aristarchs ein klares und richtiges Bild zu bekommen. Denn wenn nicht Alles täuscht, liegt trotz der enormen Fortschritte unserer Wissenschaft in der neuen Zeit gerade in dieser Thätigkeit ein Hauptverdienst der alexandrinischen Philologie, die von Anfang an als ihre wichtigste und nächste Aufgabe die Worterklärung betrachtete, und erst in zweiter Linie die Sacherklärung bedachte, zu der wir jetzt übergehen wollen.

Die sachliche Erklärung.

Wie bei Homer die Diple zu diesem Zwecke Verwendung fand, so χ πρὸς τὸ ἔθος. können wir auch in den Scholien der Tragiker ein χ̄ konstatieren *πρὸς τὸ ἔθος* (Cf. Av. 621 *τὸ δὲ χ̄ πρὸς τὸ ἔθος τοῦ τύπτειν* (?). Eccl. 306 *πρὸς τὸ ἀρχαῖον ἔθος σεσημείωται*). Choeph. 91 ‹χ› *πρὸς τὸν Ἀθήνησι, νόμον, ὅτι καθαίροντες οἰκίαν ὀστρακίνῳ θυμιατηρίῳ ῥίψαντες ἐν ταῖς τριόδοις τὸ ὄστρακον, ἀμεταστρεπτεὶ ἀνεχώρουν.* — Eum. 13 ‹*πρὸς τὸ ἔθος, ὅτι*› *ὅταν πέμπωσιν εἰς Δελφοὺς θεωρίαν, προέρχονταί τινες ἔχοντες πελέκεις, ὡς δημερώσοντες τὴν γῆν.* — Eum. 109 ‹*πρὸς τὸ ἔθος*› *ὅτι ταύταις μόναις ἐν νυκτὶ θύουσιν.* Gerade zu Sophocles finden wir in dieser Hinsicht einige vortreffliche Bemerkungen. OT. 82 Bekränzung ‹*πρὸς τὸ ἔθος, ὅτι*› *οἱ ἐπί τινι αἰσίῳ παραγενόμενοι ἐκ Δελφῶν ἐστεμμένοι ἐπανῄεσαν, ὡς καὶ Ἀριστοφάνης ἐν Πλούτῳ* (21) *φησί.* (Zu dieser Stelle lesen wir das Scholion in guter Fassung, jedoch ohne Betonung dieses Momentes *ἐπί τινι αἰσίῳ: ὅτι οἱ ἀνακομιζόμενοι ἐκ τοῦ μαντείου ἐστεφανηφόρουν.* Vielleicht auf jede Freudenbotschaft auszudehnen nach Trach. 179, wo zu lesen: *ἐκ τοῦ στεφάνου δὲ στοχάζεται, ὅτι μέλλει χρηστὰ ἀπαγγέλλειν*) — Auch Hipp. 806 *ἔθος γὰρ ἦν τοὺς ἐξ ἱεροῦ* (sic) *στελλομένους στέφεσθαι.* — Trach. 925 Gürtung der Frauen. ‹*πρὸς τὸ ἔθος, ὅτι*› *πρὸς τῷ στήθει ἐπερονῶντο αἱ γυναῖκες.* Cf. Ariston. Ξ 180: *ὅτι κατὰ στῆθος ἐπερονῶντο, οὐχ ὡς ἡμεῖς κατὰ τὴν κατάκλειδα*

τοῦ ὤμου. — Trach. 1167 das Aufschreiben der Orakelsprüche: *ἔθος γὰρ τοὺς χρησμὸν δεχομένους παραχρῆμα γράφειν, ἵνα μὴ ἐπιλάθωνται.* — El. 424 Traumerzählungen: *τοῖς γὰρ παλαιοῖς ἔθος ἦν ἀποτροπιαζομένους τῷ ἡλίῳ διηγεῖσθαι τὰ ὀνείρατα·* Cf. Iphig. Taur. 43 *εἴ τι δὴ τόδ' ἔστ' ἄκος.*

Aber wir haben auch ein direktes Zeugnis, das uns auf Aristophanes von Byzanz verweist. Phot. *μασχαλίσματα*: *Ἀριστοφάνης* ⟨*φησὶ* add. Nauck) *παρὰ Σοφοκλεῖ ἐν Ἠλέκτρᾳ κεῖσθαι τὴν λέξιν, ἔθος σημαίνουσαν· οἱ γὰρ φονεύσαντες ἐξ ἐπιβουλῆς τινας ὑπὲρ τοῦ τὴν μῆνιν ἐκκλίνειν ἀκρωτηριάσαντες μόρια τούτου καὶ ὁρμαθίσαντες ἐξεκρέμασαν τοῦ τραχήλου διὰ τῶν μασχαλῶν διείραντες καὶ μασχαλίσματα προσηγόρευσαν.* An einem anderen Orte soll nachgewiesen werden, dass das die einzig richtige originale Fassung ist und dass die anderen Fassungen insbesondere auch die des Scholions zu Sophokles nach zwei Richtungen in die Irre gehen. In der Sache richtig, schlecht in der Fassung ist das Schol. zu Ant. 775: *ἔθος παλαιὸν ὥστε τὸν βουλόμενον καθειργνύναι τινὰ ἀφοσιοῦσθαι βραχὺ τιθέντα τροφῆς καὶ ὑπενόουν κάθαρσιν τὸ τοιοῦτο, ἵνα μὴ δοκῶσι λιμῷ ἀναιρεῖν· τοῦτο γὰρ ἀσεβές.*[1])

Auch in den Scholien zu Euripides wird die Sache öfters berührt, aber eine auch nur halbwegs vernünftige Fassung begegnet dort nirgends. Daher müssen wir von Anführungen absehen und verweisen nur auf Or. 429, 481. Phoen. 344, 347. 1523. Troad. 321. Andr. 267, 894, 1105.

παροιμίαι. πρὸς τὸ παροιμιῶδες.

Wie bei Homer, so haben sie auch bei den Tragikern geachtet auf die sprichwörtlichen Redensarten, welche die Dichter gebrauchen, oder variieren oder auf diejenigen Verse, welche die Dichter selbst zu dem Sprichwörterschatz des Volkes geliefert. So Ariston. zu Θ 80: *ὅτι τὸ παροιμιακόν, τὸ διέπτατο δ' ὥστε νόημα ἔκ τε τούτων καὶ τῶν κατὰ τὴν Ὀδύσσειαν* (η 36) *σύγκειται τῶν νέες ὠκεῖαι ὡσεὶ πτερὸν ἠὲ νόημα, οὐκ ὂν παρ' οὐδενὶ ποιητῇ* und zu η 36: *ἐντεῦθεν τὸ παροιμιῶδες διέπτατο δ' ὥστε νόημα.* Man vgl. auch das vortreffliche Scholion zu χ 9—13.

1) Dasselbe *ἔθος* haben wir auch zu erkennen in Phil. 278

φάκη προθέντες βαιὰ καί τι καὶ βορᾶς
ἐπωφέλημα σμικρόν

und so hat es Jebb jetzt auch erklärt. Der *φὼς δύσμορος* ist also nicht ein Bettler, sondern ein verlorner Mann.

Ein χ̄ ist uns überliefert zu Androm. 930 *κακῶν γυναικῶν εἴσοδοι μ' ἀπώλεσαν: τὸ χ̄ ὅτι εἰς παροιμίαν μετήχθη ὁ στίχος.*[1]) Diesem Bestreben der Alten, diejenigen Verse zu notieren, die zum Sprichworte geworden sind, verdanken wir neben dem köstlichen Fragm. 139 des Aeschylus manche andere gute Bemerkung. Aj. 746 *εἴπερ τι Κάλχας εὖ φρονῶν μαντεύεται: εἰς παροιμίαν ὁ στίχος παρῆκται, ἣν καὶ Ἀριστοφάνης* (Nauck. Fragm. II p. 236) *ἀναγράφει.* Aj. 1039 *κεῖνος τ' ἐκεῖνα στεργέτω κἀγὼ τάδε: γέγονε δὲ τοῦτο καὶ παροιμιακόν.* Or. 486 *βεβάρβαρωσαι χρόνιος ὢν ἐν βαρβάροις: εἰς παροιμίαν ὁ στίχος οὗτος ἐχώρησε.* — Troad. 1051 *οὐκ ἔστ' ἐραστὴς, ὅστις οὐκ ἀεὶ φιλεῖ: ὁ στίχος οὗτος ἐν παροιμίαις φέρεται.* Phoen. 438 *παλαὶ μὲν οὖν ὑμνηθέν, ἀλλ' ὅμως ἐρῶ: παροιμιώδης δὲ ὁ στίχος.* — Med. 87 *ὡς πᾶς τις αὑτὸν τοῦ πέλας μᾶλλον φιλεῖ: ...καὶ ὁ πρότερος δὲ σεσημείωται ὅτι παροιμιώδης.* — Desgleichen sind ihnen auch die Verse nicht entgangen, in welchen die Dichter an sprichwörtliche Redensarten anknüpfen oder dieselben variierten. Ag. 1089 *παρὰ τὸ λεγόμενον ἐν τῇ συνηθείᾳ „πρὸς μάντιν οὔτις εὐτυχὴς ἀπέρχεται“.* Choeph. 678 *ἔξω πηλοῦ πόδα παροιμία.* Choeph. 919 *ἔοικα θρηνεῖν ζῶσα πρὸς τύμβον μάτην: παροιμίαν εἶναι τοῦτό φασιν „ταὐτὸ πρὸς τύμβον τε κλάειν καὶ πρὸς ἄνδρα νήπιον“.* — Cf. Choeph. 71. Phil. 946 *ἐναίρων νεκρὸν: σφάττων νεκρὸν κατὰ τὴν παροιμίαν.* — Aj. 786 *ξυρεῖ γὰρ ἐν χρῷ: καὶ ἔστι παροιμία ἐπὶ τῶν ἐπικινδύνων πραγμάτων ξ. ε. χρ.* . . — OC. 954 *θυμοῦ γὰρ οὐδὲν γῆρας: τοῦτο καὶ παροιμιακῶς λέγεται, ὅτι ὁ θυμὸς ἔσχατος γηράσκει.* — Med. 410 *ἄνω ποταμῶν: . . παροιμία δὲ τοῦτο ἐπὶ τῶν εἰς τὰ ἐναντία καὶ παρὰ τὸ προσῆκον μεταβαλλομένων πραγμάτων.* — Med. 618 *κακοῦ γὰρ ἀνδρὸς δῶρ' ὄνησιν οὐκ ἔχει: παροιμία ἐστὶν „ἐχθρῶν ἄδωρα δῶρα κοὐκ ὀνήσιμα“. μέμνηται Σοφοκλῆς ἐν Αἴαντι μαστιγοφόρῳ* (665). — Hipp. 671 *καθάμμα λύσειν: παρὰ τὴν παροιμίαν, ἥτις ἐστὶν „οὐχ ἅμμα λύσεις“.*

Natürlich werden sie auch die von den komischen Dichtern gemachten Parodien von Versen der Tragiker bei denselben angemerkt und genau Parodien.

1) Eine sehr gute Fassung müssen wir in dem Schol. Vesp. 436 erkennen: *οἶδα θρίων τὸν ψόφον*, das sich in folgende Teile zerlegen lässt a) *ὅτι παρὰ τὴν παροιμίαν „πολλῶν ἐγὼ θρίων ψόφοις ἀκήκοα“.* b) *τὰ γὰρ θρία καιόμενα ψοφεῖ* c) *εἴρηται δὲ* (wohl *λέγεται*) *ἡ παροιμία ἐπὶ τῶν δι' ἀπειλῆς θόρυβον καὶ κόμπον ἐμποιούντων διὰ κενῆς.*

erläutert haben. Darum werden auch die wenigen teilweise sehr stark verkürzten diesbezüglichen Bemerkungen der Scholien auf sie zurückgehen. Epicharmus gegen Aeschylus wurde schon oben erwähnt unter *τιμαλφεῖν* S. 662. El. 86 *καὶ ταῦτα δὲ Φερεκράτης* (fr. 193 K.) *παρῴδηκεν*. El. 289 *καὶ ταῦτα Ἀριστοφάνης παρῴδηκεν ἐν Γηρυτάδῃ* (fr. 188 K.). Gut erhalten in einigen Scholien zu Euripides. Med. 476 *ἔσωσά σ' ὡς ἴσασιν: πλεονάζει ὁ στίχος τῷ σ̄. ὅθεν καὶ Πλάτων ἐν ταῖς Ἑορταῖς φησιν* (Frag. 30) *„ἔσωσας ἐκ τῶν σῖγμα τῶν Εὐριπίδου“. καὶ Εὔβουλος ἐν Διονύσῳ* (Frag. 26) *„Εὐριπίδου δ' ἔσωσά σ' ὡς ἴσασιν Ἑλλήνων ὅσοι“ καὶ „ὦ παρθέν', εἰ σώσαιμί σ', ἕξεις μοι χάριν“ καὶ τοῖς ἐμοῖσιν ἐγγελῶσι πήμασι* (*δράμασι* Wilam) *τὰ σῖγμα συλλέξαντες, ὡς αὐτοὶ σοφοί.* Or. 234 *μεταβολὴ πάντων γλυκύ: κεκωμῴδηται δὲ ὁ στίχος . . φησὶ γοῦν ὁ κωμικός* (fr. adesp. 115 Kock).

ὁ πρῶτος εἰπὼν „μεταβολὴ πάντων γλυκύ“
οὐχ ὑγίαινε δέσποτ'. ἐκ μὲν γὰρ κόπου
γλυκεῖ' ἀνάπαυσις, ἐξ ἀλουσίας δ' ὕδωρ
καὶ τἄλλα τοιαῦτ'. ἂν δέῃ δ' ἐκ πλουσίου
πτωχὸν γενέσθαι, μεταβολὴ μέν, ἡδὺ δ' οὔ.
ὥστ' οὐχὶ πάντων ἐστὶ μεταβολὴ γλυκύ.

Ich habe diese beiden Scholien nur desswegen vollständig ausgeschrieben, damit man eine Vorstellung gewinnen kann von der Bedeutung des Kommentars der Alten und was wir mit dem Verluste desselben zu beklagen haben. Man vgl. auch die Scholien zu Or. 279 Hipp. 612.

Dieselben Verse in verschiedenen Stücken.

Sie haben ferner auch darauf geachtet, ob der Dichter ein und denselben Vers in verschiedenen Stücken gebraucht hat.

So ist zu dem Vers der Medea 693

τί χρῆμα δράσας; φράζε μοι σαφέστερον

bemerkt: *σεσημείωται ὁ στίχος, ὅτι καὶ ἐν Πελιάσιν ἐστίν, ὧν ἀρχὴ „Μήδεια πρὸς μὲν δώμασιν τυραννικοῖς“* (fr. 601. 602). (Hinweis auf dieselben Gedanken Aj. 1131. Hipp. 834. 892.)

Titel der Dramen.

Auch die wenigen Nachrichten über die Titel der Dramen möchte ich auf sie zurückführen. Prom. 119 *ὁρᾶτε δεσμώτην: διὰ τοῦτο*

Digitized by Google

δεσμώτης ἐπιγέγραπται. — Aj. 110 *μάστιγι πρῶτον: ἐντεῦθεν ἡ ἐπιγραφὴ τοῦ δράματος.*

Die mythologische Erklärung.

Wie man aus den Scholien zu Homer ersehen kann, spielte die mythologische Erklärung eine bedeutende Rolle. Auch die Scholien zu den Tragikern enthalten ein reiches mythologisches Material, aber von sehr ungleichem Werte und eine kritische Sichtung und Zurückführung desselben auf seine ersten Quellen ist ganz besonders schwierig. Allein wie uns früher bei der Vokabelerklärung das Werk des Aristonicus ein guter Wegweiser war, so können wir dasselbe auch bei der Besprechung des vorliegenden Gegenstandes zur Orientierung und zur Reconstruction wenigstens der Grundlinien mit Vorteil benützen. Doch wollen wir, ehe wir in die eigentliche Behandlung der Mythologie eintreten, zuvor noch einige Bemerkungen machen über eine Beobachtung der Alten, die mehr oder minder in dieses Gebiet einschlägt und in den Scholien zu den drei Tragikern leicht zu erkennen ist. Ich meine die Anachronismen.

Anachronismen.

Von einer konventionellen oder auch wissenschaftlichen Chronologie ausgehend haben die alexandrinischen Philologen in den Dramen alle diejenigen Gestaltungen der Dichter als anachronistisch angemerkt, die als Übertragungen aus einer späteren Zeit oder auch aus der lebendigen Gegenwart in den alten Mythus anzusehen und zu beurteilen sind. Damit verbanden sie, soweit man noch erkennen kann, durchaus nicht die Absicht, dem modernen Dichter auf die Finger zu klopfen und ihn zurückzutreiben zur alten Überlieferung, sondern sie wurden vielmehr von einem gewissen historischen Sinne dazu geführt, der das jeder Zeit- und Mythenperiode Eigentümliche fest fixiert wissen wollte. Das war aber nur dadurch möglich, dass man nach sprechenden alten und ältesten Quellen das Kulturbild zeichnete und die auf dieselbe Zeit sich beziehenden Gebilde der späteren Dichter nicht als reine Quelle betrachtete weder für die Rekonstruction des Ganzen, noch für die Ausführung im Detail. In diesem und nur in diesem Sinne sollten auch die modernen Erklärer Notiz von diesen Bemerkungen nehmen, die leider nur an wenigen Stellen in wünschenswerter Vollständigkeit vorliegen.

Prom. 414 *ἀναχρονισμός· οὔπω γὰρ ἦν ἐποικισθεῖσα τοῖς Ἕλλησιν ἡ Ἀσία.* — Prom. 668 *ἀνεχρόνισεν· οὔπω γὰρ ἦν τὸ μαντεῖον.* — Suppl. 252 *ἀνεχρόνισε δέ: τῶν γὰρ Ἡρακλειδῶν ναυσὶ διαβάντων εἰς Ἄργος ἐκλήθη*

Digitized by Google

Ναύπακτος. — Schlecht in der Fassung, richtig in der Sache Sept. 259 *παρατηρητέον, ὅτι οὐδέπω ἦν ἡ τῶν τροπαίων ὀνομασία κατὰ τὸν Ἐτεοκλέα, ὥστε ἀνεβίβασε τὰ κατὰ τὸν χρόνον ὁ Αἰσχύλος.* — Ebenso Sept. 367: *νεωτερικὸν τοῦτο, ταῦ κράνους ἡ τριλοφία.* Man vgl. auch Schol. ad Eum. 556 mit Schol. ad Phoen. 1377. — El. 49 *τοῖς χρόνοις ἀνῆκται· νεώτερος γὰρ Ὀρέστου ἐστὶν ὁ Πυθικὸς ἀγών,* besser zu V. 47: *ἐπὶ Τριπτολέμου γάρ φασι γενέσθαι Πυθικὸν ἀγῶνα ἑξακοσίοις ἔτεσι πρότερον,* wozu Papageorgios zu vergleichen. Cf. El. 682. — Aj. 1285 *ἀνῆκται τοῖς χρόνοις ἡ ἱστορία ἡ περὶ Κρεσφόντου.* — Vortrefflich zu Hipp. 231 *ταῦτα ἀνακεχρόνισται· οὐδέπω γὰρ Ἕλληνες Ἐνέταις ἐχρῶντο ἵπποις· οἱ γὰρ Ἐνέται Παφλαγονίαν τὸ πρῶτον οἰκοῦντες ὕστερον εἰς τὸν Ἀδρίαν διέβησαν. πρῶτος δὲ Λέων Λακεδαιμόνιος πε ὀλυμπιάδι ἐνίκησεν Ἐνέταις ἵπποις . . . κτλ.* Hec. 573 *τοῦτο παρὰ τοὺς χρόνους . . . κτλ.* — Phoen. 854: *ἐπίτηδες πρὸς ἔπαινον τῶν Ἀθηναίων ἀνακεχρόνισται, τέσσαρσι γενεαῖς προὔχοντα τοῦ Θηβαϊκοῦ πολέμου.*

κοινὸς λόγος. Ferner sind auch einige hier einschlägige termini technici heranzuziehen, über welche ich nirgends befriedigenden Aufschluss bekommen habe, die aber für die Auffassung der Alten, wie die Methode der Mythenbehandlung von Wichtigkeit sind. Zwar ist bekannt, dass sie mit *κοινὸς λόγος* „die allgemein anerkannte und verbreitete Sagenform“ bezeichneten, wie Prom. 11: *ὅτι οὐ κατὰ τὸν κοινὸν λόγον ἐν τῷ Καυκάσῳ φησὶ δεδέσθαι τὸν Προμηθέα, ἀλλὰ πρὸς τοῖς Εὐρωπαίοις τέρμασι τοῦ Ὠκεανοῦ, ὡς ἀπὸ τῶν πρὸς τὴν Ἰὼ λεγομένων ἔστι συμβαλεῖν.* und öfters. Aber was sie mit den Ausdrücken *ἀφ' ἱστορίας — παρ' ἱστορίαν — ἰδίως* bezeichneten, darüber herrscht durchaus keine Klarheit, sondern eher das Gegenteil. Dass diese Ausdrücke aber auf die Alexandriner zurückgehen, scheint mir zweifellos. Wollen wir demnach versuchen, den vorliegenden Thatbestand klar zu legen, um aus demselben dann die notwendigen Schlüsse zu ziehen.

In der ergreifend schönen Elegie sagt Andromache V. 108

καὶ τὸν ἐμὸν μελέας πόσιν Ἕκτορα, τὸν περὶ τείχη
εἵλκυσε διφρεύων παῖς ἁλίας Θέτιδος.

Dazu wird in dem Scholion bemerkt: *παρὰ τὴν ἱστορίαν· τρὶς γὰρ περὶ τὸ τεῖχος ἐδιώχθη ὑπὸ Ἀχιλλέως ὁ Ἕκτωρ, νεκρὸς δὲ περὶ τὸ Πατρόκλου σῆμα τρὶς ἐσύρη.*

Digitized by Google

Dieselbe V. 224

καὶ μαστὸν ἤδη πολλάκις νόθοισι σοῖς
ἐπέσχον, ἵνα σοι μηδὲν ἐνδοίην πικρόν

wozu wir die Bemerkung lesen: *τοῦτο παρὰ τὴν ἱστορίαν φασὶν εἰρῆσθαι· μὴ γὰρ ἱστορεῖσθαι Ἕκτορι ἐξ ἄλλης γυναικὸς γεγενῆσθαι υἱούς.*

Troad. 943 fährt Helena ihren ehrenwerten Gemahl hart an mit den Worten:

ὃν (den Paris nämlich), *ὦ κάκιστε, σοῖσιν ἐν δόμοις λιπὼν*
Σπάρτης ἀπῆρας νηὶ Κρησίαν χθόνα.

wozu bemerkt ist: *καὶ ταῦτα παρὰ τὴν ἱστορίαν φησίν· οὐ γὰρ παρόντος αὐτοῦ, ἀλλ' ἀποδημοῦντος ὁ Ἀλέξανδρος παρεγένετο.*

Phil. 445 sagt Neoptolemos von Thersites

οὐκ εἶδον αὐτός, ᾐσθόμην δ' ἔτ' ὄντα νιν

wozu bemerkt wird: *τοῦτο παρ' ἱστορίαν· λέγεται γὰρ ὑπὸ Ἀχιλλέως ἀνῃρῆσθαι, καθ' ὃν χρόνον καὶ τὴν Πενθεσίλειαν ἀνεῖλεν· φονευθείσης γὰρ τῆς Πενθεσιλείας ὑπὸ Ἀχιλλέως ὁ Θερσίτης δόρατι ἔπληξε τὸν ὀφθαλμὸν αὐτῆς· διὸ ὀργισθεὶς ὁ Ἀχιλλεὺς κονδύλοις αὐτὸν ἀνεῖλεν.*

Die Worte Trach. 633 *ὦ ναύλοχα καὶ πετραῖα* (die Thermopylen) sind in dem Scholion mit der Bemerkung begleitet: *δοκεῖ τοῦτο παρ' ἱστορίαν εἶναι· φασὶ γὰρ πρῶτον ἐν Τραχῖνι τῷ Ἡρακλεῖ ἀναδεδόσθαι, ἐνταῦθα δὲ ὡς προϋπαρχόντων αὐτῶν φησιν.*

Zu Philoktet 425:

ἐπεὶ θανὼν
Ἀντίλοχος αὐτῷ φροῦδος, ὅς παρῆν γόνος

wird bemerkt: *οἱ μὲν γράφοντες μόνος παρ' ἱστορίαν φασὶν (εἶχε γὰρ καὶ ἄλλους), οἱ δὲ γόνος τῷ ποιητῇ ἀκολουθοῦντες λέγουσιν.*

Indem ich noch auf die Scholien Sept. 49 und 50 verweise, sollen zunächst daraus die einfach und natürlich sich ergebenden Schlüsse gezogen werden:

a) diese Bemerkungen haben absolut mit der Notation des *ἀναχρονισμός* nichts zu thun.

Digitized by Google

b) Sie konstatieren eine dem Dichter eigentümliche Sagenversion mit Rücksicht auf die sonst fixierte Sagenform oder auf die ersten und ältesten Quellen, mögen dieselben nun Homer — die Kykliker — oder der *κοινὸς λόγος* gewesen sein.

Aehnlich wird die sonst bei keinem Dichter wiederkehrende Sagenform mit *ἰδίως* bezeichnet. Schlagend so Troad. 448: *ὅτι ἰδίως* (so ist für *ἰδικῶς* zu lesen) *ἱστορεῖ ἄταφον τὴν Κασάνδραν ἐκβεβλῆσθαι εἰς ὄρος* und ganz deutlich in einem weiteren Scholion: *ἐπ' οὐδενὸς παραδίδοται ἡ Κασάνδρα ἄταφος ἐκβεβλημένη*: — Hec. 3 (Schwartz p. 12, 16) *τὸ χ̄. ὅτι ἰδίως Κισσέως φησὶ τὴν Ἑκάβην Ὁμήρου Δύμαντος αὐτὴν εἰρηκότος* (*B* 718). — Ebenso Andr. 24 *ἄρσεν' ἐντίκτω κόρον: ἰδίως ἕνα φησὶ παῖδα γενέσθαι τῷ Νεοπτολέμῳ ἄλλων τρεῖς λεγόντων* . . .: — Or. 1645 *ἐνιαυτοῦ κύκλον: ἰδίως ὁ Εὐριπίδης ἐνιαυτίσαι τὸν Ὀρέστην ἐκεῖ φησιν.* Richtig in der Sache, wenn auch ungeschickt in der Auffassung, weil das Motiv des Dichters gröblich misskannt ist Trach. 266 *τῶν ὧν τέκνων λείποιτο: τοῦτο ἰδίως· οὐ γὰρ ἠλαζονεύσατο μόνον περὶ τῶν παίδων ἑαυτοῦ, ἀλλὰ καὶ δῶρον τοξείας προθεὶς τὴν Ἰόλην νικήσαντι Ἡρακλεῖ οὐκ ἠγγύησεν.* Cf. auch Schol. zu Rhes. 342.

Dass diese kurzen Bemerkungen für die Geschichte der Entwicklung der Mythen von unschätzbarem Werte sind, liegt auf der Hand. Ihr Wert würde noch bedeutend erhöht, wenn wir in der mitgeteilten oder auch nur angedeuteten *ἱστορία*, von der der Dichter abweicht, immer zugleich auch die älteste Quelle erkennen müssten. Dem scheint aber nicht so zu sein, wenn ich wenigstens das wichtige Scholion des Ajas 833 richtig verstehe. Dort wird die Unverwundbarkeit des Ajas am ganzen Körper mit Ausnahme der Achselhöhle hervorgehoben und auf diese von Aeschylus und Euripides benützte Sagenform hingewiesen. Diese Geschichte wird genannt ein *παραδεδομένον κατὰ ἱστορίαν*. Das ist aber entweder eine totale Verkehrung des Standpunktes und Systemes der Alten, wie man es sich nach den früheren Scholien vorzustellen hat oder aber es praevaliert bei ihnen doch weniger die älteste Quelle, als die gewöhnliche allgemein befolgte Sagenform. Ich möchte viel eher an die erstere Möglichkeit glauben. Hier war von den Alten ein *ἀφ' ἱστορίας* oder *κατὰ ἱστορίαν* konstatiert. Die Unverwundbarkeit des Ajas ergibt sich aus den Worten des Sophokles durchaus nicht (Cf. Nauck 2 d. Sc.

Digitized by Google

Darum merkten die Alten an, dass hier Sophokles mit der ältesten Quelle übereinstimmte — nämlich mit Homer — *τοῦτο ἀφ' ἱστορίας ἔλαβε.* — Denn die Bemerkung des Aristonicus zu Ψ 822 und Ξ 466: *ὅτι ἐκ τούτων καὶ τῶν τοιούτων φαίνεται καθ' Ὅμηρον μὴ ὢν ἄτρωτος ὁ Αἴας* ist ja gerade gegen die spätere Version gerichtet, der Aeschylus und Euripides gefolgt sind, Sophokles aber nicht. Soweit ich einen Einblick habe, waren nach dem Systeme der Alten Aj. 833 die *διαφωνίαι* hier angemerkt und das *ἀφ' ἱστορίας*, zu dem wir nun gleich übergehen wollen.

Wir lesen nämlich zu Androm. 17 *ἀφ' ἱστορίας.*

σύγχορτα ναίω πεδί' ἵν' ἡ θαλασσία
Πηλεῖ ξυνῴκει χωρὶς ἀνθρώπων Θέτις

in den Scholien die Bemerkung: *τοῦτο ἀπὸ ἱστορίας εἴληφεν· αὐτόθι γὰρ αὐτῇ συνῴκησεν Πηλεύς.* Darauf bezieht sich sicher Ariston. zu Π 222 *ὅτι οὐ δωδεκαταῖον ἀπέλιπε τὸν Ἀχιλλέα γεννήσασα ἡ Θέτις, καθάπερ οἱ νεώτεροι ποιηταί, ἀλλὰ συνεβίου Πηλεῖ. ἐκπέμπει γοῦν ἐπὶ τὸν πόλεμον Ἀχιλλέα* (wie hier) *καί φησιν „τὸν δ' οὐχ ὑποδέξομαι αὖτις οἴκαδε νοστήσαντα δόμον Πηλήιον εἴσω“* (Σ 59), *ὡς ἂν ἐπὶ τοῦ οἴκου μένουσα.*

Or. 1497 von der plötzlich verschwundenen Helena

ἤτοι φαρμάκοισιν ἢ μάγων
τέχναισιν ἢ θεῶν κλοπαῖς

wozu in den Scholien bemerkt ist: *τοῦτο δοκεῖ ἀπὸ ἱστορίας εἶναι, παρόσον παρὰ τῆς Θῶνος γυναικὸς δοκεῖ πλεῖστα φάρμακα εἰληφέναι ἡ Ἑλένη, ὡς Ὅμηρος* (δ 228) *„τά οἱ Πολυδάμνα πόρεν Θῶνος παράκοιτις, Αἰγυπτίη, πολλὰ μὲν ἐσθλὰ μεμιγμένα, πολλὰ δὲ λυγρά“.* Ueber den Sinn der beiden Bemerkungen dürfte wohl kaum ein Zweifel herrschen: sie wollen die Uebereinstimmung des Dichters mit der ältesten vorliegenden Version hervorheben, in diesen beiden Fällen also mit Homer. Aber da kommen wir ins Gedränge mit der Bemerkung zu Trach. 512, wo es von Herakles heisst

τόξα καὶ λόγχας ῥόπαλόν τε τινάσσων.

ἀφ' ἱστορίας φησὶ λόγχην ἔχειν τὸν Ἡρακλέα; denn wenn wir unsere älteste Quelle über die Bewaffnung des Herakles zu Rate ziehen — also

Homer *E* 395 *Θ* 224 (*λ* 607 von Aristarch athetiert), — so hatte Herakles Pfeil und Bogen — und man erwartet eher ein *παρ᾽ ἱστορίαν*.

Aber Sophokles spricht auch Phil. 726 von Herakles als dem *χάλκασπις ἀνήρ*, gibt ihm also die Hoplitenrüstung.

Zur Lösung dieser Aporie wird also kaum etwas anderes übrig bleiben, als anzunehmen, dass sie über Homer hinaus eine ältere mythologische Quelle anerkannten. Und daran haben sie recht gethan. Denn man wird sich schwer entschliessen, *λόγχας* im anderen als dem gewöhnlichen Sinne aufzufassen und sich auch besinnen, im Scholion statt *λόγχην τόξα* zu schreiben. Sind doch die Alten da im Einklang mit den ältesten Vorstellungen der Poesie und Kunst. Cf. Nauck l. c.

Aristarchs Mythenerklärung bei Homer.

Muss doch Aristarch bei Homer und neben Homer ganz notwendig eine ältere Quelle anerkennen und berücksichtigen. So bemerkt er zu *Λ* 430 *ὦ Ὀδυσεῦ πολύαινε δόλων ἆτ᾽ ἠδὲ πόνοιο: ὅτι ἐμφαίνει τὸν Ὀδυσσέα ἐξ ἱστορίας παρειληφὼς δόλιον καὶ ἐπὶ τούτῳ διαβεβλημένον* und zu *Υ* 147: *ὄφρα τὸ κῆτος ὑπεκπροφυγὼν ἀλέαιτο: ὅτι οὕτως εἴρηκε σὺν τῷ ἄρθρῳ τὸ κῆτος ὡς παραδεδομένης τῆς ἱστορίας τῆς περὶ τοῦ κήτους* — also eine Ueberlieferung, der auch der Dichter gelauscht.

Ganz analog nun, wie bei der Vokabelerklärung, müssen wir auch bei den mythologischen Scholien der Ilias und Odysee in erster Linie unter den *νεώτεροι* neben den Kyklikern die Tragiker verstehen.[1])

Da nun dieser Gesichtspunkt von grosser Tragweite ist, so möge hier in einigen Hauptsätzen die Behandlung der homerischen Mythologie durch Aristarch hervorgehoben werden.

1. Trotzdem Aristarch, wie wir soeben gesehen, neben Homer eine ältere Ueberlieferung anerkannte, so hat er doch die homerische Mytho-

1) Auch sonst finden sich in den Scholien der Tragiker Fragen berührt, die Aristarch auch bei Homer beschäftigt. Auf eine solche Frage geht deutlich zurück Eum. 289 *Τρίτωνος ἀμφὶ χεῦμα γενεθλίου πόρου: ὅτι διὰ τοῦτο οἴεται αὐτὴν Τριτογένειαν*. Auch Med. 1342 ist die Forschung über die *πλάνη* des Odysseus berührt; denn zu den Worten

λέαιναν, οὐ γυναῖκα, τῆς Τυρσηνίδος
Σκύλλης ἔχουσαν ἀγριωτέραν φύσιν

ist bemerkt: *τῆς Σικελικῆς· Τυρσηνὸν γὰρ πέλαγος Σικελίας. ἐκ τούτου δὲ φανερός ἐστιν Εὐριπίδης τὴν τοῦ Ὀδυσσέως πλάνην περὶ τὴν Ἰταλίαν καὶ Σικελίαν ὑπειληφὼς γεγονέναι.*

Digitized by Google

logie zu sehr isoliert und insofern einseitig behandelt, als er einzig und allein nur auf Grund ausdrücklicher und unzweifelhafter Zeugnisse des Dichters eine Mythengestaltung anerkannte und festhielt. Aber in dieser Richtung war das *Ὅμηρον ἐξ Ὁμήρου σαφηνίζειν* entschieden vom Übel, und in dieser Beziehung sind die Neueren mit Recht nicht so ängstlich gewesen. Dass z. B. in *Ἄϊδι κλυτοπώλῳ* sich die bekannte Sage vom Raube der Proserpina verbirgt und daraus eine Erinnerung wiederklingen könne, wie Lehrs und Welcker Griech. Götterlehre I, 395 annahmen, das hätte Aristarch weit von sich gewiesen, weil eben keine Spur dieser Sage beim Dichter sich nachweisen lässt. (Die Bemerkung von ABD zu *E* 654 hat mit Aristarch nichts zu thun.) Schlagend ist in dieser Beziehung das Scholion aus T. zu *Ψ* 347, wo zu des Adrastos schnellem Rosse vom Dichter bemerkt wird: *ὃς ἐκ θεόφιν γένος ἦεν.*“: Das wird in dem Scholion erläutert: *Ὅμηρος μὲν ἁπλῶς, ὅτι θειοτέρας ἦν φύσεως, οἱ δὲ νεώτεροι Ποσειδῶνος καὶ Ἁρπυίας αὐτὸν γενεαλογοῦσιν, οἱ δὲ ἐν τῷ κύκλῳ Ποσειδῶνος καὶ Ἐρινύος.* Dies *ἁπλῶς* ist ganz im Sinne Aristarchs, der eben nichts anderes anerkennt, als „was im Buche steht“. Ganz im Geiste Aristarchs ist auch die Bemerkung, die wir zu Med. 168 lesen *κτείνασα κάσιν*: *Τιμαχίδας ἐπὶ τὰ πρόχειρα πᾶσιν ἐνεχθεὶς τὸν Ἄψυρτόν φησι λέγειν αὐτήν, τοῦ Εὐριπίδου μήτε ἐνταῦθα μήτε ἐν τῷ Αἰγεῖ δηλώσαντος ὀνομαστὶ τὸν Ἄψυρτον.* Zu dieser schroffen Einseitigkeit mag er wohl durch den trostlos unfruchtbaren Dilettantismus geführt worden sein, der vor ihm auf diesem Gebiete sich breit machte. Da konnte sich nur zu leicht der Grundsatz vollständiger Isolierung der ältesten Quelle, des Homer, feststellen.

2. Ein weiterer starker Missgriff Aristarchs ist es gewesen, manche der selbständigen Versionen der späteren Dichter als Missverständnisse aufzufassen, hervorgegangen aus der Unzulänglichkeit ihrer Kenntnisse der homerischen Sprache, oder aus falscher Auffassung homerischer Stellen. Den Blätter. f. d. bayr. Gymnschw. Bd. XXVI S. 489 Anm. beigebrachten Scholien seien hier nur noch zwei hinzugefügt. Hec. 1279 *οἱ νεώτεροι μὴ νοήσαντες τὸ παρ᾿ Ὁμήρῳ* (δ 535) *„δειπνίσσας ὥς τίς τε κατέκτανε βοῦν ἐπὶ φάτνῃ“ ἀντὶ τοῦ· ὃν ἔδει μετὰ τοὺς πόνους ἀπολαύσεως τυχεῖν, τοῦτον ὡς βοῦν ἀπέκτεινεν ἡ Κλυταιμνήστρα, προσέθηκαν,*

Digitized by Google

ὅτι καὶ πέλεκυ ἀνῃρέθη· διὸ σημειωτέον ἐνταῦθα τὸ καὐτὸν τοῦτον πέλεκυν ἐξάρασ' ἄνω. Cf. Schol. ad *δ* 535 und *λ* 421.' Man braucht doch wahrhaftig nicht anzunehmen, dass bei den Späteren die falsche Auffassung der homerischen Stelle das Beil geschaffen. Furchtbarer und gewaltiger steht Klytaemnestra vor unsern Augen mit dem geschwungenen Beile, als mit jeder anderen Waffe. Das hat so wenig Grund wie die Bemerkung zu *B* 670

καί σφιν θεσπέσιον πλοῦτον κατέχευε Κρονίων

ὅτι Πίνδαρος (Ol. 7, 50) *κυρίως δέδεκται χρυσὸν ὖσαι τὸν Δία, Ὁμήρου μεταφορᾷ κεχρημένον διὰ τοῦ κατέχευε πρὸς ἔμφασιν τοῦ πλούτου.*

3. In dem wegwerfenden Urteil der Erfindungen der Späteren, besonders der **Kykliker**, die er durchaus nicht so, wie man gewöhnlich annimmt, von Homer gesondert hat — eine richtige Deutung des Aristonicus wird uns das lehren — in dieser unerbittlichen und absoluten Verurteilung mag er ja wohl manchmal zu weit gegangen sein. Aber dass er hochhielt und festhielt an einer so einzigen und grossartigen Gestalt, wie an dem homerischen Achilleus und die spätere Erfindung, die den Helden in Weiberkleidung steckt, charakterisierte als das, was sie ist und bleibt — als eine Erbärmlichkeit, daran hat er recht gethan. Homer bleibt auch den Tragikern gegenüber Homer und wir unterschreiben jedes Wort, das er zu *I* 668 bemerkt: *οἱ μὲν νεώτεροι ἐκεῖ τὸν παρθενῶνα φασιν, ἔνθα τὸν Ἀχιλλέα ἐν παρθένου σχήματι τῇ Δηϊδαμείᾳ παρακλίνουσιν, ὁ δὲ ποιητὴς ἡρωϊκῶς πανοπλίαν αὐτὸν ἐνδύσας εἰς τὴν Σκῦρον ἀπεβίβασεν, οὐ παρθένων, ἀλλ' ἀνδρῶν διαπραξάμενον ἔργα, ἐξ ὧν καὶ λάφυρα δωρεῖται τοῖς συμμάχοις.*

Und wenn er las, was die Mutter in der Angst übertreibenden Schmerzes von ihrem kleinen Sohne befürchtet *Ω* 735

ῥίψει χειρὸς ἑλὼν ἀπὸ πύργου, λυγρὸν ὄλεθρον

da trat neben Homer wohl Euripides: *ὅτι ἐντεῦθεν κινηθέντες οἱ μεθ' Ὅμηρον ποιηταὶ ῥιπτόμενον κατὰ τοῦ τείχους ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων εἰσάγουσι τὸν Ἀστυάνακτα.*

Fast wie ein Idyll liest sich der Prinzenmord in Richard III. gegen die hochnotpeinliche Execution, zu welcher Euripides die Hinrichtung

Digitized by Google

des Astyanax umgeschaffen hat. Und doch keine Gräuelthat, sondern eine Grossthat der Poesie, weil die bestimmte Absicht des Dichters ihr zu grunde lag, die so sehr verhimmelten Helden einmal von einer anderen Seite zu zeigen, gespiegelt durch die Thaten, wie sie die Kykliker[1]) erfunden. Denn dort war zuerst sans phrase die blutige Maxime erbarmungsloser Staatsraison verkündet worden in dem Satze

νήπιος, ὃς πατέρα κτείνας υἱὸν καταλείπῃ

und Astyanax wurde ihr erstes Opfer. Mit wahrem Abscheu wendet man sich von dieser Greuelscene, die in ihren wunderbar fein berechneten Einzelzügen betrachtet und verfolgt und in ihrer wahren Tendenz erfasst dem Dichter aber zur höchsten Ehre gereicht. Es ist demnach eine grobe Verkennung der Tendenz des Dichters, wenn er desswegen angeklagt wird. wie in dem Scholion Andr. 10. *Λυσανίας* (*Λυσίμαχος* Mueller) *κατηγορεῖ Εὐριπίδου κακῶς λέγων αὐτὸν ἐξειληφέναι τὸ παρ' Ὁμήρῳ λεχθὲν* (*Ω* 735), *οὐχ ὡς πάντως γενησόμενον, ἀλλ' εἰκαζόμενον, ὡς εἰ ἔλεγε κατακαυθήσεσθαι τὸν παῖδα ἤ τι ἄλλο.* Es wäre zu wünschen gewesen, dass Aristarch nicht auf dieser Seite gestanden wäre. Die „liebenswürdige Lässlichkeit“ des guten Homer kommt über das *πολύδακρυς Ἄρης*, die *στονόεντα κακά* des Krieges nicht hinaus. Euripides ist meines Wissens der erste, der in entschiedener Weise, ein Apostel der Humanität, den Krieg und seine Gräuel rückhaltslos und mit schneidigen Worten verurteilt.

Troad. 96 *μῶρος δὲ θνητῶν, ὅστις ἐκπορθεῖ πόλεις*
ναούς τε τύμβους θ', ἱερὰ τῶν κεκμηκότων,
ἐρημίᾳ δοὺς αὐτὸς ὤλεθ' ὕστερον.

Troad. 396 *φεύγειν μὲν οὖν χρὴ πόλεμον ὅστις εὖ φρονεῖ.*
(Cf. Troad. 1142 und Agam. 441.)

Wenn nun Aristarch von seinem Homer, wie er ihn im Bilde sich geschaffen, so manche schwache Erfindung der Späteren fern gehalten wissen wollte oder wenn er auch mit mancher andern auf den ersten Blick höchst achtbaren Erfindung zu scharf ins Gericht ging, so ist er

1) Das muss zum Teil wenigstens auch Ansicht der Alten gewesen sein. Zwar weiss ich mit dem Scholion Andr. 10 nichts anzufangen; aber wenn nicht alles trügt, ist ein Teil der Lücke zu ergänzen . . *φασιν, ὅτι Εὐριπίδῃ σύνηθες προσέχειν περὶ τῶν Τρωικῶν μύθων* ⟨*τοῖς κυκλικοῖς*⟩ *τοῖς δὲ χρησιμωτέροις καὶ ἀξιοπιστοτέροις* ⟨*οὐ χρῆσθαι*⟩.

Digitized by Google

noch lange nicht blinder Homeromanie anzuklagen. Man muss ihm unbedingt recht geben z. B., wenn er von der *κάλλους κρίσις* absolut nichts wissen wollte und in seinem Homer die Parteinahme der Athena und Hera viel schöner und würdiger motiviert fand.[1])

Wenn wir uns nun zu dem Einzelnen wenden, so kann es natürlich nicht unsere Aufgabe sein, das ganze ungeheure mythologische Material, das in den Scholien zu den Tragikern vorliegt, einer Sichtung und Besprechung zu unterziehen. Wir können vielmehr nur eine Zeichnung der Methode im Grossen geben, ausgehend von den Scholien, wie sie zu Homer vorliegen. Wir wenden uns daher zuerst zu den Scholien, die sicher von Aristarch oder seiner Schule ausgegangen zu sein scheinen. Es sind dies die Scholien über die *διαφωνίαι πρὸς Ὅμηρον ἢ Ἡσίοδον*. Leider begnügen sich dieselben in der Regel mit der einfachen Konstatierung der Thatsache der Abweichung, ohne sich weiter auf Gründe derselben, seien sie religiöser oder politischer Natur oder auch durch Lokalsagen hervorgerufen, weiter einzulassen. Es scheint auch, dass sie über dieselben nicht weiter geforscht haben. Mit ihren Hilfsmitteln sollten sie doch über das *ξένως* Andr. 1 hinausgekommen sein, *ὡς Αἰσχύλος Λυρνησσίδα προσαγορεύσας τὴν Ἀνδρομάχην ἐν τοῖς Φρυξίν, ἔνθα καὶ ξένως ἱστορεῖ Ἀνδραίμονος αὐτὴν λέγων* (frg. 267).

διαφωνίαι πρὸς Ὅμηρον ἢ Ἡσίοδον.

a) *διαφωνίαι πρὸς Ὅμηρον ἢ Ἡσίοδον*. Troad. 821: *τὸν Γανυμήδην καθ' Ὅμηρον* (*E* 265. *Υ* 231) *Τρωὸς ὄντα παῖδα Λαομέδοντος νῦν εἶπεν ἀκολουθήσας τῷ τὴν μικρὰν Ἰλιάδα πεποιηκότι* ... frg. 6 Kinkel. und Antiphanes frg. 73 Kock. Aber in dieser Ausführlichkeit wie hier werden dieselben nur höchst selten dargelegt. In der Regel erscheinen sie in kürzerer Fassung wie die folgenden: Hec. 3 *ὅτι ἰδίως Κισσέως φησὶ τὴν Ἑκάβην Ὁμήρου Δύμαντος αὐτὴν εἰρηκότος* (*B* 718). In schlechter Fassung Phoen. 12 . . . *ἐπεὶ οἱ παλαιότεροι Ἐπικάστην καλοῦσι καὶ Ὅμηρος* (*λ* 271). Interessant sind in dieser Beziehung besonders die Scholien zu den Troades. V. 6 *παρὰ <τὸν> Ὁμηρικὸν Ποσειδῶνα ταῦτα <λέγοντα ποιεῖ ὁ Εὐριπίδης>*. V. 31 *ἔνιοι ταῦτά φασι πρὸς χάριν εἰρῆσθαι· μηδὲν γὰρ εἰληφέναι τοὺς περὶ*

---

1) Unsagbar köstlich ist es, wenn auch im Interesse des Mythus zu bedauern, wie Euripides mit dem Seciermesser seines scharfen Verstandes der von ihm sonst häufig verwendeten Sage zu leibe geht. Troad. 960 ff.

Digitized by Google

Ἀκάμαντα καὶ Δημοφῶντα ἐκ τῶν λαφύρων, ἀλλὰ μόνην τὴν Αἴθραν, δι' ἣν καὶ ἀφίκοντο εἰς Ἴλιον Μενεσθέως ἡγουμένου. (wie Aristarch aber über Aethra urteilte, erkennt man aus Ariston. zu Γ 144 mit der Bemerkung von Lehrs.) Cf. 909. — Über die Töchter Agamemnons Or. 22 — Argos und Mykene Phoen. 125 Or. 46 El. 4 — Die Mutter des Sarpedon Laodamia bei Homer, Europe bei Euripides Rhes. 29 und Ariston. Z 199 und T zu M 292. — Trach. 1098 vom Kerberos: Ἡσίοδος (Theog. 312) πεντηκοντακέφαλον αὐτόν φησιν εἶναι, οὗτος δὲ τρίκρανον. Cf. auch Agam. 1 und Sept. 407 u. a.

b) διαφωνίαι πρὸς ἄλλους ποιητάς. Choeph. 714 Κίλισσαν δέ φησι τὴν Ὀρέστου τροφόν, Πίνδαρος δὲ (Pyth. XI, 26) Ἀρσινόην, Στησίχορος Λαοδάμειαν. — Suppl. 304: ὁ Εὐριπίδης πέντε φησὶ παῖδας εἶναι Βήλου, Αἴγυπτον, Δαναόν, Φοίνικα, Φινέα, Ἀγήνορα — Phoen. 988 vom Menoikeus μητρὸς στερηθείς: ἐναντίως ἱστορεῖ Σοφοκλῆς· μετὰ γὰρ θάνατον Μενοικέως ἡ μήτηρ αὐτοῦ ζῇ, ὡς ἐν Ἀντιγόνῃ φησι „καὶ μὴν ὁρῶ δάμαρτα τὴν Κρέοντος.“ (1180) Cf. Andr. 1. Troad. 1128 u. a. — Wie schon aus den Hypotheseis des Aristophanes zur Genüge hervorgeht, haben sie auf die verschiedene Behandlung desselben Stoffes bei den einzelnen Dichtern geachtet. Spuren dieser Beobachtung finden wir am Ende der Antigone 1351 ὅτι διαφέρει τῆς Εὐριπίδου Ἀντιγόνης αὕτη, ὅτι φωραθεῖσα ἐκεῖ μὲν (so Nauck, ἐκείνη) διὰ τὸν Αἵμονος ἔρωτα ἐξεδόθη πρὸς γάμον, ἐνταῦθα δὲ τοὐναντίον (ähnlich das argum., wo wohl zu lesen ist πλὴν ἐκεῖ φωραθεῖσα μετὰ τοῦτο τῷ Αἵμονι δίδοται). Ferner am Anfang des Philoktet: καὶ παρὰ τούτῳ προλογίζει Ὀδυσσεὺς καθὰ καὶ παρ' Εὐριπίδῃ, ἐκεῖνο μέντοι διαφέρει, παρ' ὅσον ὁ μὲν Εὐριπίδης πάντα τῷ Ὀδυσσεῖ περιτίθησιν, οὗτος δὲ τὸν Νεοπτόλεμον παρεισάγων διὰ τούτου οἰκονομεῖται. Es sind das Überreste aus ὑποθέσεις, die aus dem ursprünglichen Zusammenhang losgetrennt nun als Einzelbemerkungen in die Sophokleshandschriften übergeschrieben wurden. — διαφωνίαι von andern Dichtern.

c) Die διαφωνίαι der Dichter in verschiedenen Stücken. Eum. 26 νῦν φησὶν ἐν Παρνασῷ τὰ κατὰ Πενθέα, ἐν δὲ ταῖς Ξαντρίαις ἐν Κιθαιρῶνι. — Suppl. 287 βοῦν τὴν γυναῖκ' ἔθηκεν Ἀργεία θεός: τὴν διὰ τὴν <Ἥραν Weil> γενομένην ὑπὸ — διαφωνίαι der Dichter in verschiedenen Dramen.

Digitized by Google

Διὸς μεταμόρφωσιν τῆς Ἰοῦς τῇ θεᾷ προσῆψεν <νῦν, ἐν δὲ τῷ Προμηθεῖ δεσμώτῃ τῷ Διί>. In dem gut gefassten Scholion war nämlich auf einen kleinen Widerspruch hingewiesen mit Prom. 672. – Phoen. 61: *ἐν δὲ τῷ Οἰδίποδι* (frg. 541) *οἱ Λαΐου θεράποντες ἐτύφλωσαν αὐτόν*

> *ἡμεῖς δὲ Πολύβου παῖδ' ἐρείσαντες πέδῳ*
> *ἐξομματοῦμεν καὶ διόλλυμεν κόρας.*

Phoen. 934: *ἀλλαχοῦ δέ φησι ταῦτα ὑπὸ Διονύσου πεπονθέναι τὴν πόλιν* (fr. 178) und Phoen. 1031, wo *ὥστε ἐναντία λέγειν* richtig und Ungers *ἐν Ἀντιγόνῃ* abzuweisen sein wird. Es scheint hervorgehoben worden zu sein, dass Euripides in den Phoenissen den Ares als den Sender der Sphinx darstellt, in einem andern Stücke den Dionysos. Darauf haben die Alten geachtet Hec. 1, wo es von Euripides heisst *ὡς καὶ ἑαυτῷ ἐνίοτε ἐναντία λέγειν.*

Nachweis der Quellen.

d) Nachweis der Quelle, welcher der Dichter gefolgt zu sein scheint. Or. 268: *Στησιχόρῳ ἑπόμενος* (frg. 40) *τόξα φησὶν αὐτὸν εἰληφέναι παρὰ Ἀπόλλωνος.* — Or. 995: *ἀκολουθεῖν ἂν δόξειε τῷ τὴν Ἀλκμαιωνίδα* (frg. 6) *πεποιηκότι εἰς τὰ περὶ τὴν ἄρνα . . . . .:* — Or. 1287 *ἆρ' εἰς τὸ κάλλος ἐκκεκώφηται ξίφη: . . οἷόν τι καὶ Στησίχορος* (frg. 25) *ὑπογράφει περὶ τῶν καταλεύειν αὐτὴν μελλόντων· φησὶ γὰρ ἅμα τῷ τὴν ὄψιν αὐτῆς ἰδεῖν αὐτοὺς ἀφεῖναι τοὺς λίθους ἐπὶ τὴν γῆν.* — Prom. 802 *πρῶτος Ἡσίοδος ἐτερατεύσατο τοὺς γρῦπας.* — Andr. 796 *οἱ μὲν πλείους Τελαμῶνά φασι συστρατεῦσαι τῷ Ἡρακλεῖ ἐπὶ τὴν Ἴλιον, ὁ δὲ Πίνδαρος καὶ Πηλέα, παρ' οὗ ἔοικε τὴν ἱστορίαν ὁ Εὐριπίδης λαβεῖν.* Cf. Bergk fr. 172. Or. 1004 u. a.

Vereinzelte Versionen.

e) Die einem Dichter allein eigentümliche und bei keinem andern wiederkehrende Gestaltung haben sie regelmässig angemerkt. Ausser den oben unter *ἰδίως* angeführten Scholien wird wohl die Bemerkung Or. 1637 so aufzufassen sein: *ὅτι καὶ ἡ Ἑλένη τοῖς χειμαζομένοις κατὰ θάλασσαν ἐπήκοός ἐστι κατὰ Εὐριπίδην, σεσημείωται.* Sicher haben sie die vortreffliche Aenderung der gewöhnlichen Form des Mythos bei Euripides Or. 1655 hervorgehoben: *καὶ ὁ μὲν Εὐριπίδης διὰ τοῦτο ἀνῃρῆσθαί φησι τὸν Νεοπτόλεμον ὑπὸ τῶν Δελφῶν, ὅτι παρεγένετο εἰς Δελφοὺς δίκας ἀπαιτήσων τὸν θεὸν ὑπὲρ τῆς τελευτῆς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ*, eine schöne nur dem Euripides

Digitized by Google

eigentümliche Version. So wird auch die Bemerkung zu Rhesus 716 zu verstehen sein von Odysseus: *τὸ χ, ὅτι φαλακρὸν αὐτόν φησιν.*

Die aesthetische Erklärung.

Die aesthetische Erklärung.

Was die aesthetische Erklärung anbelangt, so stand dieselbe immer im Programme der alexandrinischen Philologenschule und wurde ganz besonders hochgehalten, wie aus dem schönen Satze des Dionysius Thrax, ed. Uhlig 6, 2 *ἕκτον δὲ κρίσις ποιημάτων, ὃ δὴ κάλλιστόν ἐστι πάντων τῶν ἐν τῇ τέχνῃ* zur Genüge hervorgeht, und müssen wir derselben desswegen hier auch einige Worte widmen.

Die Bemerkungen, die Wilamowitz Heracl. I, 146 ff. darüber gemacht hat, sind durchaus zutreffend, jedoch nicht erschöpfend und bedürfen vielfacher Ergänzung. So sind zunächst für unsere Sache die Überreste eines guten Kommentars der Alten auszunützen, den ich glaube im Schol. El. 660 entdeckt zu haben. Cf. Blätt. f. d. bayr. Gymnschw. XXVI S. 454 ff. Die Form desselben war eine fest fixierte und stereotype, indem zunächst der Inhalt der Scene, das *ἦθος* der neu auftretenden Personen und zuletzt die *οἰκονομία* — Anlage und Bedeutung der Scene für das Ganze — hervorgehoben wurde. Zur vollständigen Würdigung der aesthetischen Kritik der Alten müssen demnach auch diese zum Teil ganz vortrefflichen Bemerkungen herangezogen werden. Spuren dieses Kommentars, der am besten und vollständigsten zu El. 660 und 1098 verbunden mit 1117 erhalten, sind auch klar und deutlich zu erkennen Ant. 100, verwaschen und verschwommen Aj. 201, wenn auch die Anlage nach den drei Gesichtspunkten noch durchblickt. (Cf. auch Aj. 693.) Mit dieser meiner Annahme lassen sich auch am einfachsten die vielen Überreste erklären und deuten, die in den Scholien zu den drei Tragikern vorliegen, aber unvollständig, indem entweder nur der Inhalt oder nur das *ἦθος* oder auch nur die *οἰκονομία* berührt ist oder auch nur zwei Gesichtspunkte hervorgehoben werden.

a) Inhaltsangaben Aj. 1. (134.) 646. 815. OT. 151. 512. 924. 1086. 1110. 1223. Trach. 531. 633. 821. (862.) Hec. 1. 59. 952. Or. 71. Alc. 747. 861. Hipp. 565. Med. 1002 u. Eum. 1 u. a.

Digitized by Google

b) Nur das *ἦθος:* OT. 1. Andr. 150. Or. 356. Phoen. 446 u. a. (Inhalt und *ἦθος* El. 121.)

c) Nur *οἰκονομία:* OC. 887 (wo auch kaum etwas Anderes zu berühren war). OT. 463. Phoen. 88. Med. 1. Prom. 196 u. a. (Inhalt und *οἰκονομία* Aj. 719. El. 871. Hec. 658, *ἦθος* und *οἰκονομία* OC. 551. Aj. 1316.

In die Besprechung derselben kann hier nicht eingetreten werden, aber es soll doch hingewiesen werden auf die den Gedanken mit einziger Kürze, Schärfe und Klarheit ausprägende Form, wie sie in einigen dieser Scholien vorliegt. Wie man in der schönen griechischen Sprache mit wenig Worten prägnant sich ausdrücken kann, erhellt z. B. aus Schol. Aj. 1316: *ἵνα μὴ εἴη αὐτῶν εἰς μακρὰν ἡ φιλονεικία διαλλακτὴν εἰσήνεγκεν τὸν Ὀδυσσέα· τοιοῦτον γὰρ ὁ καιρὸς ἐζήτει. εἰσῆκται δὲ Ὀδυσσεὺς ὡς σοφὸς καὶ ἀμνησίκακος.* Vortrefflich auch Hipp. 177: *τὸ ἦθος ἀπειρηκυίας τῇ θεραπείᾳ, ὥστε κοινῇ τὸν βίον βλασφημεῖν [προάγεσθαι]· διὸ καὶ τὸ γνωμικὸν ἐπάγεται, ὅπερ σύνηθές ἐστι τοῖς δυστυχοῦσι.* An die festen Züge der Maske wird man erinnert, wenn man Bemerkungen liest über das *ἦθος* der *ἄγγελοι* — sie erscheinen so zu sagen wie Typen. El. 1117: *ἀξιοπίστως ἄγαν Ὀρέστης σκληρός ἐστιν, οὐχ οἷον δεῖ ἄγγελον εἶναι καὶ συναχθόμενον τοῖς ἀτυχήμασιν ἔσθ' ὅτε.* (kein Tadel, wie man aus *ἀξιοπίστως* sieht.) So heisst es vom *ἄγγελος* Phoen. 1337: *θρηνητικὸν δὲ τὸ ἦθος.*

Auch in den Stücken selbst haben sie, was ihnen anstössig oder sonst auffallend im *ἦθος* war, angemerkt, wie Ant. 735: *τὸ χ̄ ὅτι αὐστηρότερον προσηνέχθη τῷ πατρὶ* und 741: *πάλιν τὸ χ̄ διὰ τὸ αὐστηρόν.* Unser Geschmack ist darüber ein ganz schlechter Richter und bei der einseitigen und ungerechten Parteinahme gegen Kreon kaum zutreffend. Die feine Linie, welche die kindliche Pietät auch im Streite dem Vater gegenüber einzuhalten hat, ist etwas stark überschritten und wunderbar wäre es, wenn bei Griechen auch noch in der Zeit der Alexandriner ein so feiner Sinn und ein so feines Gefühl von Pietät den Eltern gegenüber festgeblieben wäre, dem Plato in den schönen Worten Ausdruck giebt: *παρὰ δὲ πάντα τὸν βίον ἔχειν τε καὶ ἐσχηκέναι πρὸς αὑτοῦ γονέας εὐφημίαν διαφερόντως, διότι κούφων καὶ πτηνῶν λόγων βαρυτάτη ζημία.* (Cf. Ariston. zu *B* 791.)

Ihre aesthetische Kritik ist allerdings sehr oft hart und rücksichtslos

Digitized by Google

und wir müssen mehr als einmal Einsprache dagegen erheben. Die grosse Bewunderung und Anerkennung, die sie z. B. dem Sophokles zollen, hindert sie durchaus nicht, mit aller Entschiedenheit über den zweiten Teil des Aias den Stab zu brechen. Schol. Aj. 1123: *τὰ τοιαῦτα σοφίσματα οὐκ οἰκεῖα τραγῳδίας· μετὰ γὰρ τὴν ἀναίρεσιν ἐπεκτεῖναι τὸ δρᾶμα θελήσας ἐψυχρεύσατο καὶ ἔλυσε τὸ τραγικὸν πάθος.* Dem Euripides gar sind sie, wenn auch einige achtbare Apologien gegenüber den unsinnigen Angriffen und Verzerrungen des Aristophanes in den Scholien wahrgenommen werden können, durchaus nicht gerecht geworden. Zu ihrem eigenen Schaden sind sie da vielfach zu sehr den Spuren des Aristoteles gefolgt. Die Scholien zu Orestes enthalten fortgesetzt Tadel und Vorwürfe gegen die Gestaltung des *ἦθος* des Menelaos. Das bedarf bedeutender Rektificierung. Denn über das *μὴ ἀναγκαῖον* Poet. 1454ª, 28 hat doch wohl der Dichter allein zu entscheiden. Euripides wollte eben in Menelaos durchaus keinen Helden nach homerischem Schnitte darstellen, sondern einen echten und schlechten Spartaner seiner Zeit. Unter diesem Gesichtspunkte ist der Tadel des Aristoteles sowohl, als auch der Alexandriner ganz entschieden abzuweisen.

Wenn wir zum Schlusse noch einen Rückblick werfen auf unsere ganze Untersuchung, so sehen wir doch zunächst, dass in den so sehr zerrütteten Scholien der Tragiker recht viel brauchbares Material verborgen steckt und wir viele Spuren achtbarer Erudition anerkennen müssen. Die hier versuchte systematische Zusammenstellung, die auf Beibringung des vollständigen Materiales verzichten musste, sollte uns ein Bild entwerfen von dem Kommentare der Alten, wie wir uns denselben möglicherweise vorzustellen haben und wo möglich die Richtungen aufweisen, nach welchen sie die Heroen der griechischen Tragödie studiert und kommentiert haben. Entsprechend dem Quellenmaterial konnte das Bild nur unvollkommen ausfallen. Ein objektives und abschliessendes Urteil über ihre Leistungen, die nur in mitunter schwer zu deutenden Bruchstücken vorliegen, verbietet sich bei dieser Sachlage von selbst. Mag man aber von der Hochwarte der Philologie unserer Tage über dieselben als elementar den Stab brechen oder in gerechter und billiger Würdigung der sich langsam bildenden und allmählig fortschreitenden Wissenschaft ein milderes Urteil über sie fällen — eines wird man aber

Digitized by Google

doch immer anerkennen müssen: Die Sache ist mit streng wissenschaftlicher Methode in Angriff genommen und durchgeführt worden. Die Betonung gerade dieses Gesichtspunktes ist zugleich die Antwort auf die Frage, mit welchem Rechte man gerade Aristarch als den Vater und Urheber Alles dessen, was auch die moderne Wissenschaft als brauchbar anerkennen muss, hinstellen darf. Nun darüber ist man doch jetzt so ziemlich allgemein einig, dass Aristarch seinen Vorgängern gegenüber als der Repräsentant der wissenschaftlichen Methode in Kritik und Exegese zu betrachten ist. Hier hat einmal auch wieder die *Ἔρις* zum Segen gewirkt. Aber diese wissenschaftliche Methode war doch wahrhaftig nicht allein und ausschliesslich auf die homerischen Gedichte zugeschnitten. Sie kam sicherlich auch den Tragikern zu Gute, und so sind diese Überreste entweder auf Aristarch selbst oder auf seine Schule zurückzuführen und insofern ist man vollständig berechtigt, bei denselben von einer Notation Aristarchs zu sprechen. Denn auch hier gilt das schöne Wort des Horatius: Dux regit examen.

Digitized by Google

Das

Wachsthum der Energie

in der

geistigen und organischen Welt.

Von

M. Carriere.

Digitized by Google

Das Sein ist Thätigkeit. In uns selbst erleben wir Empfinden. Denken, Wollen als Aeusserung wirkender Kraft; und wie unser Bewusstseinsinhalt das für uns ursprünglich und unleugbar Gewisse ausmacht, so kann die Aussenwelt, die wir aus ihm nach dem Causalgesetz erschliessen, für uns nur dann real sein, wenn sie auf uns wirkt, wenn ihre Thätigkeit bedingend und erregend sich auf uns bezieht. Was wir als Eigenschaften oder Qualitäten der Dinge bezeichnen, das sind die Ergebnisse ihres gegenseitigen Verhaltens, der Ausdruck ihrer Wechselbeziehung und Wechselwirkung, wie er in der Innenwelt sich bildet und auf die Aussenwelt übertragen wird. So ist die rothe Farbe ein Lebensact unserer fühlenden Subjectivität, bedingt durch die Modificationen, welche die Aetherwellen bei der Brechung im Prisma oder bei der Berührung einer dunklen Körperfläche erfahren haben; so zeigt sich in allem Geschehen ein Zusammenwirken; so ergeben sich die Dinge an sich als die thätigen Kräfte, die in ihren Beziehungen zu einander eben den Ausdruck ihrer Wesenheit zur Erscheinung bringen.

Das Sein ist Thätigkeit, sich selbst bestimmende Thätigkeit; bestimmungslose Ruhe wäre das Nichts, das Hegel als das reine Sein bezeichnete, das seine Dialektik ins Nichts übergehen und aus dem Nichts als Werden hervorgehen liess, — während wenn wir das Sein vom Nichts unterscheiden wollen, wir es als dessen Gegensatz, als das das Nichts Aufhebende, als Thätigkeit fassen müssen, wie wir es durch unser Denken sogleich als solches erweisen. Und so haben bereits am Anfang wissenschaftlicher Philosophie die Eleaten das Sein für ungeworden und unvergänglich, sich selbst gleich erklärt.

Digitized by Google

Innerhalb dieser Anschauung war der Satz längst geläufig: Aus Nichts wird nichts, Seiendes kann nicht vernichtet werden. Und von hier aus folgern Physiker und Chemiker die Unzerstörbarkeit der Materie und erkennen sie — seit Lavoisier die im Verbrennungsprocess thätigen Elemente gewogen und vor und nach demselben gleich gefunden —, dass sie, hier der Sauerstoff und die Kohle, stets sich erhalten, in wie mannigfach wechselnden Formen sie sich auch verbinden und trennen mögen.

A = A — das heisst doch auch: Ruhe ist Ruhe, Bewegung ist Bewegung, und als solche sich selbst gleich, wofern nicht eine Ursache den Zustand ändert und in dieser Aenderung sich selber erhält. Wenn Bewegung von einem Körper auf den andern übergeht, die Ursache seiner Bewegung wird, so erhält sie sich in dieser Wirkung; daraus erfasste bereits Cartesius das Gesetz von der Erhaltung der Bewegung in der Natur: die Summe derselben bleibt stets dieselbe; was ein Körper an Bewegung verliert, das empfängt ein anderer.

Ein tieferes Nachdenken lässt die Materie nicht als etwas Erstes und Ursprüngliches, sondern als Phänomen der Kraft erkennen. Wir erschliessen sie aus den auf uns wirkenden Kräften der Natur, und statt den Stoff mit Kräften wie mit Häkchen auszurüsten, ihm Anziehung und Abstossung anzuheften, sehen wir vielmehr, dass Anziehung und Abstossung die Ursache für ein räumlich Ausgedehntes und Zusammenhängendes sind. Die Unzerstörbarkeit, die wir dem Stoff zuschreiben, ist selber bedingt durch die Selbstbehauptung thätiger Kraft, die sich im Raume realisirt, einen Raum als den ihren setzt und nichts Fremdes in denselben eindringen noch ihn vernichten lässt. Ich habe nie verstanden, wie man von Seite des Naturmechanismus diese Auffassung der Materie verwerfen mochte; sie widerstreitet ihm ja nicht, sondern sie bedingt ihn gerade. Je mehr die Mechanik alles Geschehen als Bewegung darstellt, desto nothwendiger sind ihr die Träger und Quellen der Bewegung, die ja für sich nicht vorstellbar, sondern die Thätigkeit des Bewegenden oder Bewegten ist. Einem todten, bewegungslosen Stoffe kommt sie nicht von aussen zu, sondern von innen, von der im Stoff sich darstellenden Kraft aus, erscheint sie als deren Wirksamkeit. Und

Digitized by Google

so ergibt sich die Erhaltung der Energie als Forderung der Vernunft, als denknothwendig aus dem Begriffe des Seins.

So sah denn Robert Mayer, wie alles Werdende aus einem Andern entsteht, alles Vergehende in ein Anderes übergeht; das Reale bleibt, während seine Zustände sich ändern; alles hat seinen zureichenden Grund, die Ursache lebt fort in der Wirkung, die Kraft in ihrer Aeusserung. Spannen wir mit unserer Arbeit eine Feder, so bewahrt sie als Spannkraft unsere Thätigkeit. Rufen wir Wärme durch Reibung hervor, so geht die reibende Bewegung in eine innere Erregung des erwärmten Körpers über: Energie entsteht aus Energie und geht in Energie über. Mechanische Arbeit, Wärme, Elektricität sind Formen der Bewegung, die in einander verwandelt werden; die Bewegung erhält sich, während ihre Formen wechseln.

Thomas Young hat für die lebendige Kraft eines Körpers zuerst den Ausdruck Energie gebraucht; er fand, dass beim centralen Stoss zweier Körper die Bewegungsquantität stets erhalten bleibt. Wird durch Bewegung Wärme hervorgebracht, und setzt sich in der Dampfmaschine die Wärme wieder in bewegende Kraft um, so gilt es den Aequivalenzwerth von Wärme und Bewegung zu bestimmen. Daran arbeitete Sadi Carnot in Frankreich, der Sohn des Kriegsministers und Vater des Präsidenten der französischen Republik. Er suchte die bewegende Kraft zu messen, welche entsteht, wenn die Temperatur um einen Grad sinkt, und fand, dass sie im Stande sei ein bestimmtes Gewicht zu heben; — es fehlte nur, dass er weiter gefunden, wie das fallende Gewicht denselben Wärmegrad wieder erzeugt; — denn in der Natur kann nichts verloren gehen. Die Energie ist unzerstörbar, so schloss bereits Young bei der Beurtheilung der Schrift von Carnot, der allerdings noch an einen Wärmestoff glaubte, während gerade die Wärmetheorie durch die Fortbildung des Gedankens und der Forschung rasch dahin gebracht ward, dass man in der Wärme nur Bewegung im Innern der Körper sah, in welche bei Stoss, Fall, Reibung die äussere Bewegung umgewechselt ward. Und wenn der Chemiker Hess bemerkte, dass die gleiche Menge von Wärme bei chemischen Verbindungen entbunden werde, möge die Verbindung direct oder indirect sein, äusserte K. F. Mohr bereits 1837: „Ausser den chemischen Elementen gibt es nur Ein Agens, und das

Digitized by Google

heisst Kraft; es kann unter den passenden Verhältnissen als Bewegung, chemische Affinität, Cohäsion, Elektricität, Licht, Wärme und Magnetismus hervortreten, und aus jeder dieser Erscheinungsarten können alle übrigen hervorgebracht werden. Dieselbe Kraft, wenn sie den Hammer hebt, kann, wenn sie anders angewendet wird, jede der übrigen Erscheinungen hervorbringen". 1842 veröffentlichte Robert Mayer seinen grundlegenden Aufsatz in den Annalen der Chemie, wo Liebig ihm die Stätte gab, die er anderorts vergebens gesucht hatte. Jede Ursache, sagte er, hat ihre ganz bestimmte Wirkung, und findet sich vollständig in der Wirkung wieder; die Wirkung, folgt daraus, kann ihrerseits wieder Ursache werden. Mayer nimmt nun zwei Arten von Ursachen an, Materie und Kraft; jede sei unzerstörbar; sie lassen sich nicht in einander verwandeln, wohl aber lässt sich Kraft für sich, Materie für sich auf mannigfache Weise umformen. Doch findet Mayer, dass die 66 Arten von Materie, die wir als chemische Elemente kennen, sich nicht in einander verwandeln lassen, während wir von der Kraft nur Eine Art kennen, denn alle Kräfte lassen sich in einander verwandeln, alle sind Erscheinungsformen einer und derselben Ursache.

Ich möchte hier sogleich einfügen: Eine Kraft an sich neben der Materie, neben den stofflichen Elementen, kann ich ebensowenig finden als Materie ohne Kraftthätigkeit. Das All ist ein System von Kräften, die in ihrer Wechselwirkung ebenso die Erscheinung raumerfüllenden Stoffes hervorbringen, als sie die gleiche Summe von Bewegung in ihrer Bethätigung in wechselnden Formen bedingen. Keine Kraft ohne ein Centrum dauernder Realität, kein Reales, das nicht durch eigne Thätigkeit sich in seiner Eigenart behauptete und durch seine Wechselwirkung mit anderem Realen die mannigfachen Qualitäten der Erscheinungswelt veranlasste.

Wärme, Bewegung, Fallkraft, lehrte Mayer, lassen sich nach bestimmten Zahlenverhältnissen in einander umsetzen. Sein erster Versuch, das Aequivalent für Temperatur und Arbeit festzusetzen, war physikalisch nicht vollgenügend, er erweiterte aber doch seine Idee rasch dahin, dass er die Physik als die Lehre von der Metamorphose der Kraft definirte und dasselbe Aequivalent von Bewegung und Wärme auch für Magnetismus, Elektricität und chemische Differenz behauptete.

Digitized by Google

Gleichzeitig und unabhängig von Mayer arbeitete Helmholtz daran, die Beziehungsweise der verschiedenen Naturkräfte mathematisch nachzuweisen, und er veröffentlichte die Ergebnisse seiner Forschung 1847 in der Schrift: Ueber die Erhaltung der Kraft. Gleichzeitig und unabhängig von Beiden hatte der Däne Colding (1843) seine Thesen über die Kraft aufgestellt; er hatte gefunden, dass bei der Reibung die verbrauchte Arbeitsgrösse stets in festem Verhältniss zur Temperaturerhöhung stand, und schrieb dem Gesetz der Erhaltung der Kraft Allgemeingiltigkeit zu, weil die Naturkräfte geistige, immaterielle Wesen seien, unsterblich, der Vergänglichkeit unmöglich zu unterwerfen. — Nun ist das Geistige, wie unser Bewusstsein, die Selbsterfassung eines Realen, und das Ideale darum unsterblich, weil es das unzerstörbare Reale zum Träger hat.

Gleichzeitig und mit steigendem Eifer und Erfolg arbeitete der englische Physiker Joule mit erfindungsreicher Sorgfalt an Versuchen um das Verhältniss von Wärme und Elektricität im galvanischen Process zu bestimmen, und kam methodisch Schritt vor Schritt auf rein inductivem Weg zur Erkenntniss eines allgemein giltigen Princips. Die Kraft, die man aufwendet um ein Pfund Gewicht einen Fuss hoch zu heben, haben die Physiker Fusspfund genannt; um es noch einen zweiten Fuss höher zu heben, werden wir auch die Arbeit noch einmal verrichten; dann wird aber auch sein Fall die doppelte Wirkung haben. Die fallende Bewegung entspricht der Arbeitskraft der Erhebung und wir nennen sie lebendige Kraft im Unterschied von der Schwere des ruhenden Körpers, der doch in dem Drucke wirkt, den er auf seine Unterlage übt. Kommt der fallende Körper auf einer Unterlage in Ruhe, so ist seine Bewegung nicht vernichtet, sondern er und die Unterlage werden zusammengepresst und ihre kleinsten Theile erzittern in ihnen, und die eine grosse Bewegung wird ausgelöst von den kleinen Schwingungen der Atome, die wir als Wärme empfinden und an der Ausdehnung der Quecksilbersäule im Thermometer messen. Erzeugen wir umgekehrt Triebkraft durch Wärme, wie wenn der erhitzte Dampf den Stempel in einem Cylinder emporhebt, so geht wieder die Bewegung kleinster Theile in eine der Masse des Stempels über, und Joule fand, dass die Wärmemenge, welche ein Pfund Wasser um einen Grad Celsius erhöht, der Arbeitskraft gleich ist, welche ein Pfund auf 1350 Fuss erhebt; fällt das Gewicht von dort

Digitized by Google

herab, so wird es wieder ein Pfund Wasser um einen Grad wärmer machen. Die Arbeitskraft, die wir durch viele Stösse in der verdichteten Luft der Windbüchse ansammeln, entlädt sich wieder in der Bewegung, welche sie der Kugel gibt. Im Schiesspulver sind die Gasmassen verdichtet, die bei dem Verbrennungsprocess wieder in Luftform frei werden und die Kugel aus dem Rohre schleudern. Die chemischen Kräfte in der Verbindung von Kohlen- und Sauerstoff bilden die Wärme, welche das Wasser in Dampf verwandelt und dadurch die Bewegung der Locomotive hervorbringt; sie ersetzt die menschliche oder thierische Arbeit, die sonst die Räder des Wagens vorantrieb, und diese rollenden Räder erwärmen selber wieder und wärmen den Boden, an dem sie sich reiben. Die Energie der Sonnenstrahlen zieht das Wasser empor in die Wolken, es schlägt am Berge nieder und überträgt seine Kraft aus der Höhe auf die Schaufeln des Mühlrades, und dieses hebt wieder den Hammer empor, der niederfallend das Eisen unter ihm erhitzt; so geht Wärme in Arbeit und Arbeit in Wärme über ohne Gewinn und Verlust. Und so zersetzt sich das Wasser im elektrischen Strom, und wenn Sauerstoff und Wasserstoff sich wieder verbinden, so geschieht es glühend und leuchtend, während ebenso die Elektricität wieder als bewegende Kraft sich bethätigen kann.

Ich fasse mit Helmholtz die Erörterung zusammen: „Das Weltall erscheint ausgestattet mit einem Vorrath von Energie, der durch allen bunten Wechsel der Naturprocesse nicht vermehrt, aber auch nicht vermindert werden kann; der da fortbesteht in stets wechselnder Erscheinungsweise, wie die Materie von Ewigkeit zu Ewigkeit in unveränderlicher Grösse, wirkend im Raume, aber nicht theilbar wie die Materie und der Raum. Alle Veränderung in der Welt (der materiellen Welt, wollen wir lieber sagen!) besteht nur in einem Wechsel der Erscheinungsform dieses Vorraths an Energie. Hier erscheint ein Theil derselben als lebendige Kraft bewegter Massen, dort als regelmässige Oscillation in Licht und Schall, dann wieder als Wärme, das heisst als unregelmässige Bewegung der unsichtbar kleinen Körpertheilchen; bald erscheint die Energie in Form der Schwere zweier gegeneinander gravitirenden Massen, bald als innere Spannung und Druck elastischer Körper, bald als chemische Anziehung, elektrische Ladung oder magnetische Vertheilung. Schwindet

Digitized by Google

sie in einer Form, so erscheint sie sicher in einer anderen; und wo sie in neuer Form erscheint, sind wir auch sicher, dass eine ihrer anderen Erscheinungsweisen verbraucht ist."

„Ich glaubte etwas ganz Selbstverständliches gefunden zu haben," hat Helmholtz jüngst selbst bekannt, und mit Recht, selbstverständlich ist das Vernünftige, das selbst aus reiner Vernunft als denknothwendig gefolgert werden kann; — „und war sehr überrascht, als unter anderen auch die Berliner Akademie der Wissenschaften es für eine unsinnige und thörichte Speculation hielt," — leider ein Beweis, wie sehr man von Seite der empirischen Forschung die Macht wie die Unentbehrlichkeit des freien Gedankens verkannte, während damals auch oft von philosophischer Seite die Erfahrung gegenüber der Selbstentfaltung der Begriffe gering geschätzt wurde. Die Erkenntniss von der Erhaltung der Energie war eben das gemeinsame Werk von Speculation und Empirie, von jener, die nach Bestätigung in der Erfahrung, von dieser, die nach dem allgemeinen Begriff der Erscheinungen strebte.

So ist uns der gesetzliche Zusammenhang des Universums viel klarer als früher, so erscheint das All als ein System von Kräften, die in ihrer Wechselwirkung die mannigfaltigsten Erscheinungen hervorbringen. Und ich gehe von Anfang an einen Schritt weiter als Helmholtz und Mayer: nicht eine gleiche Summe von Materie und von Bewegung ist vorhanden, sondern die gleiche Fülle auf einander ursprünglich bezogener Kräfte, die in ihrem Wechselspiel die Welt bilden. Thatsächlich wirkt keine Kraft für sich allein, thatsächlich ist jede Wirkung das Ergebniss eines Zusammenwirkens mehrerer Kräfte. Keine Bewegung ist für sich da; es ist immer ein Bewegendes, das sie ausübt, ein Bewegtes, das sie erleidet, und sie ist nicht ein Mittleres zwischen den Dingen, sondern die Bethätigung der Kräfte selbst: Das Sein ist Thätigkeit. Wenn die Weltkörper sich anziehen nach dem Verhältniss ihrer Masse, so ist diese Masse eben bedingt durch die grössere oder kleinere Menge der thätigen Kräfte, die sie bilden, und die in der Summirung ihrer Thätigkeit als Sonne so viel mächtiger sind wie die Erde, als Erde so viel mächtiger wie der Stein, so dass sie als Erde den Stein anziehend überwältigen, aber auch nach Massgabe der Einzelkräfte des Steins von diesem beeinflusst werden. Der Dualismus von Materie und Bewegung löst sich in

Digitized by Google

den Monismus lebendiger Thätigkeit, die sich bald in Spannkräften, bald in Bewegungen darstellt, die, in einer Fülle von Einzelkräften entfaltet, in ihnen allen, durch sie alle waltet und wirkt. In ihr selber Eins, bestimmt sie sich in Einheiten, Monaden, die in ihrer Wesenheit und Wirksamkeit den Raum, die Ausdehnung setzen und erfüllen, als individuelle ausser und neben einander da sind, unzerstörbar ihren Raum, sich im Raume behaupten, sich zeitlich in beständiger Wechselwirkung bethätigen, und so durch das Werden, als die Veränderung innerhalb des Seins, die Zeit selber als den Fluss ewigen Lebens hervorbringen. Raum und Zeit sind im Begriff der Bewegung mitgesetzt, sie sind nicht die Behälter für das Sein und Leben der Dinge, sondern sind durch die innere Kraft und Wirksamkeit des Seins selber bedingte Formen alles Realen, der Natur wie des Geistes. Denn raum- und zeitlos wäre dieser nirgendwo und nirgendwann. Und so sagen wir bei diesem Wechselspiel der Kräfte im Universum mit Goethe, der selbst den Spruch aus dem Faust über den Gedankenprocess für's Naturleben umbildete:

So schauet mit bescheidnem Blick
Der ewigen Weberin Meisterstück,
Wo Ein Tritt tausend Fäden regt,
Die Schifflein hinüber herüber schiessen,
Die Fäden sich begegnend fliessen,
Ein Schlag tausend Verbindungen schlägt.
Das hat sie nicht zusammen gebettelt,
Das hat sie von Ewigkeit angezettelt.
Damit der ewige Meistermann
Getrost den Einschlag machen kann.

Ich habe auf die Entwickelung der Lehre von der Erhaltung der Energie gern einen Blick geworfen, weil sie zeigt, wie der rasche Erfolg wissenschaftlicher Arbeit gerade im Zusammenwirken deductiver und inductiver Forschung gewonnen wird; der philosophische und der empirische Zug der Gegenwart vereinten sich, und mit Recht hat Max Planck betont, dass die enorme Tragweite des Satzes und die überraschende Schnelligkeit und Leichtigkeit, mit welcher er sich Geltung verschaffte und einen Umschwung in der Naturanschauung hervorrief, doch wesentlich dem Umstand verdankt wird, dass Robert Mayer von

Digitized by Google

philosophischer Betrachtung, von der Causalität, ausging; wenn auch seine Betrachtungen keine physikalische Beweiskraft hatten und durch die Versuche von Joule, Helmholtz, Clausius, Regnault, Tyndall und anderen Forschern die inductive Bestätigung, und mit der Feststellung der Zahlen auch Berichtigung finden musste. Den Empirikern war die leitende Idee, war das Ziel ihres Strebens gegeben, und so waren ihre Versuche kein Herumtasten, sondern wurden planvoll nach einem Zwecke gerichtet. Schwer verständlich ist es darum, wie hier der alte Streit zwischen Induction und Deduction durch Helmholtz wieder aufgeweckt, und beiden, die zusammengehören wie Aus- und Einathmen, wieder ein Gegensatz zugespitzt werden mochte. Trachtet denn nicht die Physik nach den Ergebnissen der Beobachtung und des Experiments selber mit Hilfe der Mathematik deductiv zu werden, und verlangen wir nicht von der Philosophie die Vereinigung des Vernunftnothwendigen mit dem Thatsächlichen? Die Erfahrung des Thatsächlichen bleibt immer etwas Besonderes; den Begriff des Allgemeinen, Nothwendigen gibt uns die Vernunft oder die Macht des Logischen, nach welcher das Denkunmögliche wie das Denknothwendige erkannt wird. Die echte Metaphysik sucht und bestimmt das aus reiner Vernunft Folgende, die Formen und Bedingungen, ohne welche die in uns selbst erlebte Wirklichkeit weder sein, noch gedacht werden kann; den Inhalt, welcher diese Formen erfüllt, in diesen Gesetzen zur Erscheinung kommt, vermögen wir nur durch Erfahrung zu gewinnen. Aus reiner Vernunft konnte Newton eine Bewegungslehre entwickeln, aber die Sonne, die Planeten und Monde mit ihren Massen und Abständen mussten durch die Erfahrung gegeben werden. Er setzte sie ein in seine denknothwendigen Formen, und das Gravitationsgesetz bot die Erklärung auch für die Störungen, für die scheinbaren Widersprüche oder Abweichungen, wie in der Bahn des Uranus, aus denen wieder ein äusserer Planet berechnet werden konnte, der dann auch gefunden ward. Ideen sind so lange Gedankendichtungen oder Hypothesen bis sie in den Thatsachen nachgewiesen werden; Thatsachen sind zunächst nur vereinzelte Sinneseindrücke, bis sie im Zusammenhang aufgefasst, als Exemplare einer Gattung, als Erscheinungen eines Princips in ihrer gesetzlichen Bedingtheit und Nothwendigkeit verstanden, das Allgemeine in ihnen erkannt, sie als Verwirklichung eines Begriffes begriffen

Digitized by Google

werden. Wirklich sind ja doch in der That weder begriffliche Allgemeinheiten noch Einzeldinge, wirklich ist überall das Concrete, das Individuelle, das seinen gattungsmässigen Typus trägt, sein gesetzlich constantes Verhalten im Weltzusammenhange darstellt.

Blicken wir nun wieder auf unser Inneres, das ursprünglich und unmittelbar Gewisse, zurück. so erleben wir da thatsächlich eine Steigerung der Energie, ein Wachsthum der Kraft und neue, höhere Leistungen; dem Kreislauf der Natur stellt sich der Fortschritt der Geschichte gegenüber. Allmählich lernt das Kind, indem es sein Spielzeug betastet und betrachtet, seine Glieder bewegen, seine Gesichtsempfindungen im Raum vorstellen, nach Gesichtseindrücken seine Bewegungen vollziehen. Es lernt sprechen, indem es die Ergebnisse der Arbeit von Jahrhunderten in der Muttersprache sich aneignet, Anschauungen und Begriffe bildet und verknüpft, und seine geistige Kraft, so schwach sie anfangs war, dringt nun selbständig vor im Forschen und Denken und versteht oder löst Probleme. die früheren Zeiten noch unfassbar waren. Die Bildung, die Wissenschaft ist nicht mehr an Athen oder Alexandrien geknüpft, sondern über Welttheile ausgebreitet, und Millionen nehmen Theil an ihr. Galvani sah einen Froschschenkel bei der Berührung zweier Metalle zucken, und im Zusammenhang mit dieser Beobachtung nach der Erkenntniss von der Metamorphose der Bewegung erhellt der Neckar von Laufen aus durch die Verwandlung seiner Fallkraft in Elektricität die Nacht in Frankfurt mit leuchtendem Glanz. So macht die Steigerung geistiger Energie die Naturkräfte den Zwecken der Menschen dienstbar in immer höherem Masse.

Anfangs folgen wir unsern Naturtrieben, aber wir kommen zur Geistigkeit, wir erheben uns durch eigene Willensthat zur Selbsterfassung. zur Selbstbestimmung, wir setzen uns selbst als Ich, als das Eine, Allgemeine in der Fülle unserer Empfindungen und Triebe, wir werden dadurch unser selbst, unserer Vorstellungen und Strebungen mächtig, wir sind in und über ihnen bei uns selbst, wir vermögen die einzelnen Regungen zu zügeln, indem wir die anderen alle gegen ihre Lockungen ins Gefecht führen, gegen ihren Zug in die Wege legen und uns so zur Selbstherrlichkeit emporarbeiten. Wir unterscheiden zwischen Gut und Böse, und durch Irrthum und Schuld hindurch vermögen wir kraft der

Digitized by Google

Liebe die Selbstsucht zu überwinden, kraft der Vernunft das Sittengesetz als die Norm unseres Willens selbst zu finden, uns selbst zu geben und in seiner Erfüllung selbstbestimmend, frei zu sein. (Das hier kurz Entwickelte ist in meinem Buch von der sittlichen Weltordnung ausführlich dargethan.) Wir lernen, ohne dass der Lehrer das verliert, was wir aufnehmen, vielmehr wird ihm selber durch mittheilendes Aussprechen sein eigener Geistesinhalt deutlicher, und der Hörende, Lernende thut aufnehmend zum Mitgetheilten Neues aus dem Seinigen. Fünf Fische und drei Brote sättigen Tausende, und die übrig bleibenden Brocken füllen ganze Körbe: das gilt eben von der geistigen Speisung.

So entwickeln sich unsere Anlagen von innen heraus, unter Mitwirkung der Menschheit, im Austausch unserer Arbeit mit der ihren; aber ohne dass Andere etwas einbüssen oder verlieren ist unsere Kraft, unser innerer Reichthum gewachsen, und was wir ausgeben, was in Anderen fortwirkt, das ist zugleich in uns erhalten, ja es ist mächtiger geworden, indem wir es aussprachen.

Das ist möglich, weil wir in der Innenwelt behalten, was wir einmal empfunden, gewollt und gedacht haben, wie wir es auch äussern und damit wirken mögen; das Neue verdrängt das Alte nicht, sondern schliesst sich ihm an, das Alte entwickelt sich und wächst trotz immer neuer Eindrücke und Thaten, und nicht blos eine grössere Fülle des Mannigfaltigen, auch eine grössere Kraft des Einheitlichen wird gewonnen, unser Wesen wird zu höheren Leistungen, zu tieferen Ideen, zu edleren Thaten befähigt. So im Einzelnen wie in der Menschheit. Der grössere Reichthum an Gedanken, die feinere Ausbildung der Gefühle, die fortschreitende Bewältigung der Natur durch Intelligenz und Willen, unsere ganze Cultur, Bildung und Gesittung über immer mehr Millionen von Menschen verbreitet im Unterschied von den Zuständen der Hilfslosigkeit oder Wildheit zeigt uns ein Wachsthum des inneren Lebens, eine Steigerung der Kraft im inneren Leben, und so habe ich in der „sittlichen Weltordnung“ es ausgesprochen: in der Natur gilt die Erhaltung der Energie, im Geiste aber die Steigerung und das Wachsthum der Energie, und dies ist ein Unterschied des Geistes von der Natur.

Das Behaltene hat der Idealist Platon zuerst materialistisch erklärt, indem er im Theätet den Abdruck eines Siegels in Wachs heranzieht.

Digitized by Google

Ist das Wachs der Seele weich, glatt, tief, so werden die Bilder der Dinge sich leicht einprägen, während das unreine keine reine Formen annimmt, das harte nicht in die Tiefe dringen lässt. Und so sucht Cartesius das Gedächtniss auf Spuren im Gehirn, Leibniz es gleichfalls auf frühere Eindrücke oder Veranlagungen in Leib oder Seele zurückzuführen. Und darnach wollten Physiologen des vorigen Jahrhunderts die Milliarden von Spuren berechnen, welche Sinneseindrücke und Vorstellungen im Gehirn zurücklassen könnten. Doch verzichtete schon Albrecht von Haller auf die Hoffnung einer solchen mechanischen Erklärung des Gedächtnisses. zumal nicht blos Bilder der Dinge sich einprägen, sondern die Seele für ihre Vorstellungen und für ihre Zeichen derselben solche Furchen oder Einschnitte ziehen müsste. Zudem wird die Sache dadurch erschwert, dass die Elemente des Gehirns in beständigem Wechsel begriffen sind und die ausscheidenden den neueintretenden also ihre Eindrücke überliefern müssten. Aber wie die Form, die der Bildhauer dem Erze gegeben, an diesem dauert, wie die in den Stein gehauenen Schriftzüge bleiben, so soll die Materie ein Vermögen des Behaltens haben, sowie auch die Narbe am Finger eines Kindes bis ins Alter sichtbar sei, der jüngst mit Erfolg Geimpfte für Blatternansteckung unempfänglich erscheine, und oft wiederholte Bewegungen leichter vollzogen werden. Und so möchte der Physiologe Hering das Gedächtniss geradezu von einer Function des Bewussten zu einer des Unbewussten herabsetzen: denn was heute bewusst war und übermorgen durch die Erinnerung wieder ins Bewusstsein gerufen wird, das hat doch unterdessen fortgedauert. Mit Recht hat J. Huber dagegen bemerkt: Das Gedächtniss äussert sich wesentlich in der Reproduction, in der Wiedererzeugung von früheren Wahrnehmungen, aber weder die anorganische, noch die organische Materie reproducirt solche, sondern sie hält sie nur fest, und wären sie verschwunden, so würde sie die Materie nicht wieder erneuern. Ich füge hinzu: Im Gehirn finden immer nur Bewegungen, Umlagerungen der Molecule statt, die Empfindungen, Bilder, Vorstellungen sind erst das Werk der für sich seienden Innerlichkeit. der in sich einheitlichen Subjectivität, die wir Seele nennen. Was das Festhalten eines Eindruckes in der ruhenden Materie, das ist in der lebendigen die Fortdauer oder Fortsetzung eines gegebenen Anstosses. Und wenn nun auch die Be-

Digitized by Google

wahrung von Resten oder Zeichen früherer Empfindungen und Vorstellungen der Materie des Gehirns zukommt, so kann ihre Wiedererweckung im Bewusstsein doch nur durch das Bewusstsein selbst vollzogen werden; die Seele muss da sein als der lebendige Spiegel, in welchem sie wiedererscheinen, und es ist immer das Bewusstsein, welches die ähnlich wie Eindrücke der Aussenwelt einwirkenden Gehirnspuren erfasst. Die Sinneswahrnehmung ist ein Ergebniss der Wechselwirkung des äusseren Gegenstandes und der Innerlichkeit der Subjectivität; so setzt auch die Wiedererinnerung zu den Resten früherer Eindrücke das sie wieder vorstellende Bewusstsein voraus. Wie wir aus Bewegungen der Kräfte ausser uns die Empfindungen als unsere seelischen Lebensacte bilden, so im angenommenen Fall aus der Bethätigung der Gehirnresiduen auf unsere bewusste Innerlichkeit die erneuten Bilder der Dinge. Und hier tritt die Schwierigkeit des Vergessens ein: was uns vor Augen steht, was Schwingungen auf unser Ohr erregt, das sehen und hören wir so lang diese Wechselbeziehung währt; die bleibenden Gehirnspuren aber wären uns immer gegenwärtig; müssten sie sich da nicht immer zur Empfindung, zur Vorstellung aufdrängen?

Das Spiel der Vorstellungen, das sich unwillkürlich in uns vollzieht, mag durch Umstimmungen im Gehirn bedingt und veranlasst sein, welche alte Erinnerungsbilder uns wieder über die Schwelle des Bewusstseins treten lassen; aber anders ist es, wenn wir mit bestimmendem Willen den Gang unserer Gedanken auf ein Ziel lenken, wenn wir nach früheren Erkenntnissen suchen und sie im Zusammenhang des geistigen Lebens finden; da tritt die Subjectivität herrschend auf. Und so waltet sie bei jedem Erinnern; denn es ist dies ein Wiedererkennen. Wenn ich Worte höre und verstehe, so ruft der neue Eindruck mir nicht blos Lautbilder im Gedächtniss wach, sondern ich erfasse auch den Sinn der mit den Bildern als ihren Zeichen verknüpften Vorstellungen, und erinnere mich zugleich, dass das neue Wort ein früher vernommenes und verstandenes ist; es ist ein Urtheil, welches ich fälle; die alten und neuen Bilder vergleichen sich ja nicht selbst mit einander, sondern ich, der ich beide in mir trage, beide vorstelle, beziehe sie auf einander, erkenne eines am andern.

Zum Behalten der Fülle von Einwirkungen auf unsere Sinnlichkeit

Digitized by Google

gehört schon die Activität unseres Aufmerkens, wodurch wir ihnen Werth verleihen, ihre Kraft stärken, und wir haben ein gutes Gedächtniss da, wo wir productiv sind, der Musiker für Tonreihen, der Maler für Formen und Farben, der Denker für zusammenhängende Betrachtungen, der Chemiker für eigenthümliche Körpergestaltungen. Ebenso pflegt das Gedächtniss behaltsamer in der Jugend als im Alter zu sein, wo die frische rege Empfänglichkeit für neue Eindrücke geringer ist als die Beschauung und Durchbildung des gewonnenen geistigen Besitzes. Wir fassen die nach einander vernommenen Worte zur Einheit eines Gedankens zusammen, indem uns beim Anhören der letzten noch die ersten gegenwärtig sind, wir concentriren sie zum einheitlichen Ganzen. Unsre intellectuelle Anschauung trägt, wenn wir einen Satz bilden, das Subject, sein Prädicat, seine mannichfachen Verhältnisse bereits in sich, und wir legen das im discursiven Denken nun aus einander, kleiden es in Worte; keineswegs setzt sich unser Denken aus Gehirnresiduen zusammen je nach der Art, wie die Molecularbewegungen sie uns bieten; das Denken unterscheidet sich eben vom Deliriren. Und wenn wir uns auf etwas besinnen, so schlagen wir die logischen Verbindungsfäden nach rechts und links in verwandte Gebiete und suchen im Gedankenzusammenhang das Vermisste zu erreichen. Aufmerksamkeit, Interesse an der Sache, Wiederholung, Eingliederung des zu Behaltenden, zu Erinnernden in den Zusammenhang unseres geistigen Lebens — das sind die Mittel der Gedächtnisskunst, sie sind seelischer Art.

Man spricht von einem mechanischen Gedächtniss, das uns ermöglicht, ganze Reihen von Worten, wie die eines auswendig gelernten Gedichtes, zu wiederholen, ohne dass wir uns darauf zu besinnen brauchen. Solche Mechanisirung durch Einübung ist von allergrösster Bedeutung für uns. Sie ermöglicht es, dass wir beim Lesen und Schreiben unsere Gedanken auf den Sinn und die Sache richten können, während das Auge die Buchstaben und Buchstabengruppen erblickt, die Hand Schriftzüge ausführt, ohne dass wir die Muskelthätigkeit mit unserem Willen zu lenken brauchen; während wir die Buchstaben sehen, tritt ganz ungerufen das Lautbild des Wortes und mit ihm seine Bedeutung in unser Bewusstsein. Ja unser Denken vollzieht sich kraft dieser Mechanisirung im Gedächtnisse, wenn wir eine Idee in die nach einander

Digitized by Google

folgenden Worte fassen, welche die Gegenstände der Vorstellungen und deren Beziehungen im Satze nach und mit den uns geläufigen grammatischen Formen bestimmt hervorheben und zu deutlichem Verständniss bringen.

Ich bin weit entfernt zu leugnen, dass unsere Denkthätigkeit von eigenthümlichen Bewegungen im Gehirn begleitet, dass zur Aeusserung derselben der leibliche Organismus nothwendig ist; ich nehme an, dass die oft wiederholten Bewegungen dem Gehirn nun gewohnt werden, dass es durch sie feiner gestaltet wird, dass es auf den Verlauf der Vorstellungen nach seiner Beschaffenheit beschleunigend oder verlangsamend einwirkt, dass es auch von sich aus Anregungen zu Anschaunngen bietet oder die Vorstellungen mit sinnlicher Lebhaftigkeit ausstattet, wodurch innere Bilder zu Hallucinationen und Visionen, sichtbar und hörbar werden können; aber das sich Erinnernde, das neue Eindrücke unter vorhandene Vorstellungen Eingliedernde, das Wiederhervorgerufene, Wiederauftauchende als früher Geschautes, Gedachtes Erkennende, das ist nicht ein aussereinander liegendes Haufwerk stofflicher Elemente mit allerhand Spuren und Residuen, sondern das ist die Subjectivität, das ist unsere seelische Innerlichkeit.

Bei dem immerwährenden Stoffwechsel im Gehirn könnten doch aber die Eindruckspuren oder Zeichen nur immer andern Atomgruppen überliefert werden, und es ist schwer verständlich, wie jedes frische Bild, jede frische Vorstellung immer auf eine noch unberührte Gehirnzelle treffen sollte, weil sie bei andern ja verwischend und verwirrend wirken würde; es ist schwer verständlich, wie das Bewusstsein sich zurechtfindet um die Tasten anzuschlagen, welche ihm ein gesuchtes Wort bieten, und es ist namentlich für Erinnerungsbilder des Gesichts zu beachten, dass solche gar nicht wie auf der Netzhaut als Bilder, sondern nur in Nervenschwingungen zum Centralorgan gebracht, und erst aus den dadurch erregten Umstimmungen die Farbenempfindungen und Formenanschauungen von unserer Innerlichkeit ausgelöst werden. Oder werden diese inneren Bilder den Gehirnzellen eingeprägt? Und suchen wir zu den Gedanken die in Gehirnzellen aufbewahrten Laute? Die materialistische Auffassung hat eben ihre Schwierigkeiten. Die Gangliengruppe im Gehirn, welche man wohl als Sprachorgan bezeichnet, dient doch wohl nur der Gestaltung der

Digitized by Google

Sprachlaute mittels der Stimmorgane, sonst müssten ja auch dort alle Worte ihre Zeichen haben. Dazu ist jede Vorstellung ein Centrum, von welchem aus nach allen Seiten hin Verbindungen möglich sind, und die verschiedensten Verbindungen von uns geknüpft werden. So führt unsere Betrachtung des Gedächtnisses durchaus auf ein seiendes und bleibendes Wesen, das, wie es alles Mannigfaltige verknüpft, so das Wechselnde in sich behält, und alles, was es unter den Eindrücken der Aussenwelt und der dadurch erregten Ganglienzellen des Gehirns (die ja streng genommen auch zur Aussenwelt gehören) innerlich hervorbildete, in sich bewahrt, sich innerlich erinnert, und von einen Wechsel der eigenen Zustände wie der Dinge nur eine Kenntniss gewinnen kann, weil es in denselben dauernd besteht und so des eigenen Lebens und Wachthums inne wird. Das Gedächtniss ist das untrügliche Zeugniss für einen dauernden einheitlichen Lebenskern in uns, und durch das Gedächtniss unterscheidet sich die Seele von der anorganischen Natur und erhebt sich über dieselbe, indem zur Erhaltung der Energie in der Aussenwelt das Wachsthum und die Steigerung in der Innenwelt sich gesellt.

Wir erfassen uns als Einheit in der Fülle unserer Empfindungen und Vorstellungen und zwar nicht als deren Ergebniss, sondern als deren bildende Macht, wir erfassen uns als das Dauernde im Wechsel unserer Zustände und Bethätigungen, und wir können von einem Wechsel derselben nur reden, weil wir nicht von der Welle ihrer Bewegungen fortgeführt werden, nicht selber immer Anderes werden, sondern vielmehr uns während ihres Kommens und Gehens erhalten und sie zugleich behalten; denn nur weil uns das Vergangene gegenwärtig bleibt, können wir das Neue von ihm unterscheiden, können wir überhaupt den Zeitbegriff bilden und Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart verbinden. Das Nebeneinander, das Nacheinander, wie Raum und Zeit es ausdrücken, herrscht in der Aussenwelt; in der Innenwelt waltet das Ineinander: unser Denken ist Fühlen und Wollen, unser Wollen ist stets von Vorstellungen bestimmt, vom Gefühl getragen oder vom Gefühl begleitet, und unser ganzes vergangenes Leben ist in der Gegenwart lebendig, bedingt unsere Entschlüsse, bildet Inhalt und Tragweite unseres Erkennens und Bewusstseins, und so ist das Wesen des Geistes sich selbst bestimmende Thätigkeit, und unsere Freiheit fortwährende Befreiungsthat.

Digitized by Google

Der gesunde Lebensblick in die Natur bei Goethe, der geschichtliche Sinn bei Herder, der philosophische Tiefsinn Hegels haben zum Begriff der Entwicklung geführt, innerhalb des unsere Jugend sich bildete, und so haben wir es freudig begrüsst, als Darwin die aufsteigende Reihe der Lebewesen als eine in sich zusammenhängende, sich entwickelnde betrachtete und diese Ansicht in den Mittelpunkt des Zeitbewusstseins und der Naturforschung brachte. Leider ward von materialistischen Nachfolgern der Begriff der Entwicklung selbst zerstört, wenn im Kampfe ums Dasein die Auslese durch natürliche Zuchtwahl und die Vererbung alles rein mechanisch, äusserlich durch Zug, Druck, Stoss machen sollte. Denn Entwicklung ist Gestaltung und Entfaltung von innen heraus, und wenn schon mit jeder Bewegung ihre Richtung wie ihre Geschwindigkeit mitgesetzt ist, so hat um so mehr die Entwicklung ihr Ziel und ihre Bildungsgesetze: der Zweck ist das Ziel, ist der Bestimmungsgrund ihres Wegs und ihrer Normen, vom Zwecke aus werden die wechselnden Gestaltungsvorgänge vom Samen oder Ei aus bis zur blühenden Pflanze, zum freibewegt empfindenden Thiere verständlich, sinnvoll, und erhält die Frage nach den chemischen Bedingungen, den physikalischen Gesetzen jener Bildungen selbst ihren Ausdruck, der eine Beantwortung durch methodische Forschung, nicht planloses Probiren, sondern gedankengeleitetes Beobachten und Experimentiren möglich macht. Das Leben ist Entwicklung, Wachsthum, Selbstbildung, und unterscheidet sich von der blossen Veränderung dadurch, dass ein inneres Formprincip den Wechsel der Vorgänge leitet und beherrscht, in demselben sich erhält und mittels desselben seine Bestimmung, die Verwirklichung seiner Anlage, erreicht. In der Entwicklung geschieht etwas, sie ist Geschichte, kein blosses Abspielen des in den Stiftchen der sich drehenden Walze bereits fertigen Musikstücks, wie wenn etwa die Pflanze, das Thier schon vielgliedrig, aber ganz klein im Samen oder Ei vorhanden wäre. Entwicklung ist nicht blos Vermehrung oder Vergrösserung; sie vollzieht sich in der Wechselwirkung mannigfaltiger Naturkräfte, die von dem Lebensprincip herangezogen und verwandt werden, wodurch das innerlich Angelegte eben zur Gestaltung kommt und das Wesen somit sich selber verwirklicht.

Blicken wir zurück auf den ganzen Naturprocess, wie ihn das Gesetz

Digitized by Google

von der Erhaltung der Kraft so wundermächtig und zugleich so einfach gross erscheinen lässt, geschieht in ihm etwas? Es sind dieselben Elemente, welche Verbindungen eingehen und auflösen, dieselben Bewegungen, die als Wärme und Licht, als Elektricität, als Druck und Stoss empfunden werden, sie bleiben und sind, was sie waren vor und nach den gegenwärtigen Zuständen, und wären werth- und bedeutungslos, ja wären so gut wie gar nicht da, wenn sie nicht empfunden und vorgestellt würden, wenn sie nicht Lebensacte fühlender Innerlichkeit erregten; — ich sage nicht, in solche ausgelöst oder umgesetzt würden, denn dann wären sie ja in der Aussenwelt nicht mehr vorhanden, und würde der Naturmechanismus überall da durchlöchert, Bewegung in der Aussenwelt überall da vernichtet, wo Empfindungen, Gedanken in der Innenwelt an ihre Stelle treten, — Empfindungen und Gedanken, die für sich weder eine räumliche Existenz, noch eine räumliche Bewegung haben.

Wir wissen nicht, ob in der Innerlichkeit der Sauerstoff- und Stickstoff-, der Eisen- und Phosphoratome etwas vorgeht, wenn sie in den menschlichen Organismus ein- und ausgehen, wenn sie Wasser oder Rost oder Phosphorsäure bilden, und wieder aus diesen Verbindungen getrennt werden; ist alles Aeussere Aeusserung innerer Wesenheit und Kraft, dann dürfen wir es annehmen; aber das wissen wir, dass in uns selbst, den lebendigen Organismen, etwas vorgeht, denn diese Vorgänge, unsere Empfindungen und Vorstellungen, sind uns ja das unmittelbar Gewisse, und wie die wirkenden Kräfte der Aussenwelt, so erschliessen wir mit gleichem Rechte die wirkende Kraft und Wesenheit der Innenwelt, ja unser Selbst erschliessen wir nicht blos, sondern erleben es in unserem Selbstgefühl wie in der Thätigkeit unseres Denkens, in der Einheit unseres Bewusstseins. Ideale Gewissheit gibt uns das Denknothwendige, reale das Gefühl, das Erlebniss. Selbstgefühl, Selbstinnesein sind das Erlebniss, das denknothwendig als ein sich fühlendes Reales, ein seiner selbst innewerdendes Subjectives, nicht als blosses Ergebniss oder Phänomen eines Andern, sondern als sich auf sich selbst wendende wesenhafte Thätigkeit von uns aufgefasst wird. Zum Selbst kann ich nicht von Anderen gemacht werden, so wenig als Jemand für mich denken und wollen kann; Selbst bin ich nur durch mich selbst.

Es gibt sich selbst erfassende, subjective Realitäten, denn wir selbst

Digitized by Google

sind solche, und wir erleben uns unmittelbar, werden unser inne als einheitlich in der Fülle der Empfinungen, der Beziehungen auf andre, wie als dauernd im Wechsel der Zustände; wir erhalten uns selbst und behalten was wir erfahren und geleistet haben, wir wachsen dadurch, und das Wachsthum der Energie gibt sich nicht nur in einem grösseren Reichthum des Inhalts, sondern auch in einer Steigerung intensiver Kraft kund, durch die wir schwerere Aufgaben bewältigen, — in der Innenwelt des geistigen Organismus, wie in der Aussenwelt selbst durch unsern leiblichen Organismus, in welchem ja durch die Uebung das Vermögen seiner Glieder sich steigert, allerdings dadurch, dass es mit vielen anderen Kraftwesen der Natur sich verbindet; aber es ist der Organismus, der sie an sich, in sein Machtbereich hereinzieht.

Wenn wir die Naturorganismen betrachten, so sehen wir, dass thatsächlich das Lebendige nicht aus dem Todten, sondern aus dem Lebendigen entsteht, dass also das Verhältniss von Wirkung und Ursache kein anderes ist als das in der Metamorphose der unorganischen Natur erkannte. Und wir finden im Organismus eine Fülle von Leistungen, wie sie ausser ihm nicht vorkommen. Es werden keine neuen chemischen Elemente aus dem Nichts geschaffen, aber die vorhandenen werden zu Verbindungen zusammengebracht wie solche der anorganischen Natur fremd sind, und wenn es auch der Scheide- und Verbindungskunst menschlicher Forscherkraft gelingt, solche Verbindungen auf künstliche Weise herzustellen, so sind das doch immer nur Producte der Lebensthätigkeit, nicht diese selbst, nicht die Zelle, die sich im Wechsel stofflicher Elemente erhält, die sich selbst in anderen Zellen fortpflanzt. Da waltet die Lebensthätigkeit, die sich am Lebendigen entzündet. Und so ergibt sich der Begriff des Organismus im Unterschiede vom Mechanismus als jener Aristotelische: Dort ist das Ganze, hier sind die Theile das Frühere. Der Mechanismus wird aus fertigen Bestandstücken von aussen zusammengesetzt, der Organismus entfaltet seine Gliederung von innen heraus: er wird nicht gemacht, sein Wesen ist Selbstbildung, Organisationskraft. In der anorganischen Natur haben wir Veränderung, in der organischen Entwicklung. Diese unterscheidet sich von jener dadurch, dass ein sich Entwickelndes im Wechsel der Zustände dauert, sich erhält und das ursprünglich in ihm Angelegte verwirklicht. Die

Digitized by Google

Entwicklung ist eine Bewegung, deren Ziel, am Ausgangspunkte mitgesetzt, den ganzen Verlauf bestimmt, und als idealer Grund und Zweck desselben realisirt wird.

Causalität und Zweck sind zunächst Denkformen. Wir kommen zu ihrem Begriff durch Selbsterfahrung, indem unser Geist innerhalb ihrer, oder ihnen gemäss sich bethätigt. Wir sehen wie wir selbst durch unser Handeln Wirkungen hervorbringen, wie wir Ordnung in unsere Gedankenwelt bringen, wie wir sie nach Grund und Folge verbinden und die Vorstellungen einander bedingen lassen; und wie wir aus Empfindungen, als deren Ursache wir uns nicht erkennen, die auch gegen unsern Willen sich uns aufdrängen, eine Aussenwelt wirkender Kräfte erschliessen, so finden wir Ordnung in derselben, wenn wir die Causalität in ihr walten lassen und überall den Zusammenhang des Seins in der Wechselwirkung der Kräfte voraussetzen. Dieser Gedanke ist der Leitstern der Forschung, und seine Wahrheit wird durch alle Erkenntnisse bestätigt.

So kommen wir durch Selbsterfahrung auch zum Zweckbegriff. Wir setzen im Geist uns Ziele für unser Wollen, wir richten unser Thun darauf; was uns zur Ausführung dient, ist das Mittel um unsern Zweck zu verwirklichen. Von hier aus bilden wir den Begriff der Entwicklung und lernen den Verlauf des organischen Werdens verstehen, wenn wir sehen, wie im befruchteten Ei zumeist ganz einfache Gebilde häufig paarweise hervortreten, wachsen, sich umbilden, und am Ende der Bewegung als Augen, Nerven, Herz, Hirn ihr Ziel für sich und im Zusammenhang des Ganzen erreicht haben. Sie stehen alle in innerem Zusammenhange, jedes ist um des Ganzen willen da, der lebendige Organismus war das Bestimmunggebende für den ganzen Process; die treibende Kraft, welche ihr Ziel in sich trug, hat es im erfüllten Zweck gestaltet und verwirklicht. Um organisches Leben und Entwicklung zu verstehen, um diesen Begriff zu bilden, diese Thatsachen aufzufassen ist der Zweckgedanke so nothwendig wie die Causalität: wir stehen am Anfang und sehen die wirkenden Kräfte, wir stehen am Ende und verstehen von da aus den Zusemmenhang der Bildungsvorgänge, den Sinn des Ganzen. Wenn Darwin, um die wirkenden Kräfte beim aufsteigenden Entwicklungsgang der Naturgeschichte — und nur im organischen Reiche reden wir ja von Naturgeschichte — klar zu stellen, auf die Auslese im

Digitized by Google

Kampf ums Dasein, auf die Vererbung den Nachdruck legte, so hat er weder den Bildungstrieb noch das Ziel geleugnet, allerdings aber zu wenig oder nicht ausdrücklich betont, und der Materialismus glaubte nun erst recht ohne den Zweck auskommen zu können, ja Strauss dankte dem berühmten Forscher, „dass er den Zweck aus der Welt geschafft habe", — als ob der Zweck nicht in unserem Denken und Handeln fortbestünde, und nicht als ein nothwendiges Ergebniss des Naturprocesses aufgefasst werden müsste, wenn dieser ihn in unserem Gehirn erzeugt! Zielstrebig hat Bär die Natur genannt, denn der Zweck ist ja auch sprachlich das Ziel als der schwarze Punkt in der weissen Scheibe, auf den der Schütze sein Schiessgewehr richtet. Und so verblenden wir uns nicht gegen die Thatsache: dass aus dem Ei des Thieres, dem Samen der Pflanze nach der Befruchtung der Organismus sich entwickelt, der eigenartige Bildungstrieb sein Ziel erreicht, seine Zwecke verwirklicht. Ohne den Zweckgedanken kein Verständniss des Organischen. Wenn nun aber im menschlichen Organismus das Leben seiner selbst inne, der Mensch seiner und der Welt bewusst wird, die Welt empfindend und erkennend in sich aufnimmt und von sich aus handelnd, bewegend auf die Welt hinauswirkt, dann liegt es nahe und erscheint es als das Einfachste: dass wir als Einheitsband des Denkens und Seins, der Innen- und Aussenwelt das Organisationsprincip erfassen, das sich im Leibe in beständiger Wechselwirkung mit den Naturkräften, in deren Zusammenhang es eingegliedert ist, das Organ gestaltet, durch welches es die Einwirkungen der Natur erfährt und auf die Natur wirkt, und in welchem es das Reich des Geistes im Denken, Fühlen, Wollen und Bilden, und damit über der Naturordnung die sittliche Weltordnung aufbaut, die Idee des Guten, Wahren, Schönen in That und Wissenschaft, in Kunst und Religion verwirklicht. Unser Bewusstsein erfasst sich als eines, als ein Dauerndes, unser Ich bringt durch Selbsterfassung, Selbstbestimmung sich als Ich hervor, unser Selbstgefühl bezeugt ebenso sicher die eigene Realität wie die Aussenwelt durch sich uns aufdrängende Empfindungen ihre Wirklichkeit erweist. Nur was ist kann sich als Selbst setzen; Denken, Wollen, organisirendes Bilden sind keine Realitäten oder Principien für sich, sondern Bethätigungsweisen eines für sich seienden Realen, und nur ein Seiendes kann für sich sein. Wie ein Haufwerk selbstloser, wechseln-

Digitized by Google

der Atome ein einheitliches und bleibendes Selbst als Gefühl und Bewusstsein hervorbringen könnte, — das zu zeigen wäre die Aufgabe des Materialismus, wenn er von dem, was wir selbst erst aus unseren Empfindungen erschliessen, wenn er vom Stoff und Stoffwechsel aus die denkende, fühlende Subjectivität nur als dessen Phänomen behaupten will, während ich von der Thatsache unseres Selbstes ausgehend behaupte: Ein Selbst kann überhaupt gar nicht von aussen, von anderen gemacht werden, denn sein Wesen und Begriff ist die Verwirklichung durch eigene Willensthat, die Selbsterfassung und Selbstbestimmung eines seienden Realen, das seines Fürsichseins inne wird.

Nach dem Causalitätsgesetz schlossen wir aus der Thatsache der beseelten Organismen auf eine Ursache, die ihnen gewachsen ist; wie aus den Erscheinungen der anorganischen Natur die elementaren Atomkräfte, so ergeben sich uns aus den Leistungen der Organismen, aus ihren eigenthümlichen Stoffverbindungen und noch mehr aus der Selbstgestaltung, Erhaltung, Fortpflanzung die Organisationskräfte, die eingegliedert in das System aller Kräfte nicht gegen deren Art und Gesetz, sondern beiden gemäss im Zusammenwirken mit ihnen die lebendigen Organismen herbringen. Diese Organisationskräfte werden ihrer selbst inne, und was Anziehung und Abstossung für die Atome, das sind nun Empfindung und Trieb in ihrer Innerlichkeit, und indem sie sich im Stoff- und Verkehrswechsel erhalten und das innerlich Gebildete behalten, steigert sich ihre Energie, während sie nach aussen innerhalb des Naturmechanismus stehen; da gilt das Gesetz von der Erhaltung der Energie im Wechselspiel der Bewegungsformen, aber diese räumlichen Bewegungsformen gehen als solche nicht in die Innerlichkeit über, sondern sind Vorbedingungen und Veranlassungen um Empfindungen und Gedanken in der Innerlichkeit zu wecken, oder Mittel um Willens- oder Gemüthserregungen in der Aussenwelt wirksam zu machen.

Die Schwingungen der Aussenwelt gehen nicht in unsere Innerlichkeit ein und werden auch nicht als solche aufgefasst: der Ton a ist etwas ganz anderes als 440 Luftschwingungen, die Purpurfarbe etwas ganz anderes als 450 Billionen Aetherschwingungen in der Secunde; Töne und Empfindungen sind Lebensacte der fühlenden Innerlichkeit, Luft- und Aetherwellen sind an sich ton- und lichtlose Bewegungen im

Digitized by Google

Raume. Es bedurfte der Denkschärfe eines Locke, Hume, Berkeley und Kant wie der Physiker und Physiologen, um zu der Unterscheidung dessen zu kommen, was in unserem Weltbilde der Objectivität und was der Subjectivität angehört. Wir nehmen nur die Affectionen unserer Sinnlichkeit wahr, sagt Kant, und wissen nichts von den Dingen an sich. Nun die Dinge an sich werden doch wohl das sein was übrig bleibt, wenn wir den Antheil unserer Sinnlickeit abziehen, und da bleiben eben die Atomkräfte und ihre Bewegungen, die ungeheuren Schwingungsmassen des Aethers und der Luft, die von jenen erregt werden, und die sich lautlos und dunkel, ohne Wärme, Geschmack und Geruch in rastlosem Auf- und Abwogen vollzögen, wenn nicht in ihre Wirbel die Organisationskräfte eingegliedert wären, die sich Sinnesorgane gestalten, mittels deren sie in ihrer Innerlichkeit die Empfindungen des Duftes und Klanges, der Wärme und des Lichtes hervorbringen. Johannes Müller betonte als genialer Physiologe mit philosophischer Begabung die specifischen Energien der Sinnesorgane. Die unsere Haut treffenden Sonnenstrahlen werden als Wärme, die unsere Netzhaut findenden als Licht und Farbe empfunden; das liegt nicht an ihnen, sondern an der Eigenart der Nervenfasern, denen ihre Bewegung sich mittheilt. Auch ein Druck auf den Augapfel, ein Narcoticum, das wir einnehmen, auch ein durchs Auge geführter schwacher elektrischer Strom wird in unserer Innerlichkeit zum Lichtschein. Derselbe elekrische Strom kann den säuerlichen Geschmack, den phosphorhaften Geruch, das Prickeln auf der Haut, den Funken im Auge und das Knistern im Ohr erregen. Da die Bewegungen von feinen Körperatomen auf die Schleimhäute unserer Nase etwas ganz anderes sind als Rosenduft, auf unseren Zungenwarzen etwas ganz anderes als Weingeschmack, da der Biergeschmack und der Trompetenklang so wenig vergleichbar sind wie die grüne Farbe mit ihnen, so hat Helmholtz gefolgert: dass unsere Empfindungen nach ihrer Qualität nur Zeichen für die äusseren Objecte sind, und durchaus nicht Abbilder von irgend einem Grade der Aehnlichkeit. „Ein Bild muss in irgend einer Beziehung seinem Objecte gleichartig sein, wie eine Statue mit dem abgebildeten Menschen gleiche Körperform, ein Gemälde gleiche Farbe und gleiche perspectivische Projection hat. Für ein Zeichen genügt es, dass es zur Erscheinung kommt, so oft der zu bezeichnende Vorgang eintritt, ohne

Digitized by Google

dass irgend welche andere Art von Uebereinstimmung als die Gleichzeitigkeit des Auftretens zwischen ihnen existirt; nur von dieser letzteren Art ist die Correspondenz zwischen unseren Sinnesempfindungen und ihren Objecten. Sie sind Zeichen, welche wir lesen gelernt haben, sie sind eine durch unsere Organisation uns mitgegebene Sprache, in der die Aussendinge zu uns reden; aber diese Sprache müssen wir durch Uebung und Erfahrung verstehen lernen, eben so gut wie unsere Muttersprache." Und daraus folgert Helmholtz weiter: „dass die feine und vielbewunderte Harmonie zwischen unseren Sinneswahrnehmungen und ihren Objecten im Wesentlichen rein individuell erworbene Anpassung sei;" — „fast könnte man glauben die Natur habe sich absichtlich in den kühnsten Widersprüchen gefallen, sie habe mit Entschiedenheit jeden Traum einer prästabilirten Harmonie der äusseren und der inneren Welt zerstören wollen."

Zerstört ist der Wahn, als ob wir passive Spiegel seien, welche die Töne und Farben einer klingenden lichten Welt nur in sich aufnehmen; erwiesen ist die Activität unserer für sich seienden Innerlichkeit, welche die Sinnesempfindungen als ihre Lebensacte hervorbringt. Die Empfindungen sind Erlebnisse, sind Urphänomene, die wir deshalb auch nicht beschreiben können, die jeder in sich selbst erfahren muss. Sie bilden unsern Bewusstseinsinhalt, sind aber nicht eine fremde Zeichensprache, die wir erst erlernen müssen: Niemand braucht zu lernen wie Wein schmeckt, wie der grüne Wald und der blaue Himmel aussieht; Jedermann überträgt seine innerliche Erscheinungswelt auf die Aussendinge und ist in der Aussenwelt dadurch orientirt, da ja eben die Aussenwelt im Spiegel seiner Seele erscheint. Was wir wahrnehmen, sind ja nicht Luft- und Aetherwellen, sondern die Empfindungen, die wir im Zusammenwirken mit ihnen selbst bilden. Wir gehören zur Welt, und es gehört zum wichtigsten Geschehen in der Welt, dass die Bewegungen der wirkenden Kräfte, die Schwingungen der Luft und des Aethers zu Empfindungen den Anlass geben, die nicht etwa ihr willkürliches oder erworbenes Zeichen sind, sondern in der That Eigenschaften und Qualitäten der Dinge in dem Sinne, wie ich diese Worte wissensnhaftlich gebrauche: Ergebnisse der Wechselwirkung thätiger Kräfte. Die eigenthümliche Beschaffenheit der Körper in ihrem Verhalten zu den Aetherwellen em-

Digitized by Google

pfinden wir in der Farbe, die Farbe ist das Ergebniss selbst, nicht das Zeichen des Erfolges, wenn diese Aetherbewegung, vermittelt durch unsere Augen, den Sehnerv und die Ganglienzellen des Gehirns, oder genauer: wenn die durch diese Bewegung veranlasste Umstimmung unseres Centralorganes die fühlende Innerlichkeit der Seele erregt; die Seele bringt die Farbenempfindung als Ergebniss ihrer Thätigkeit hervor, sie wird darin ihrer Beziehung zu den von der Körperwelt modificirten Aetherwellen inne. Ebenso sind die Töne ein Zusammenklang erzitternder Saiten, schwingender Luftwellen mit Nerven- und Gehirnbewegungen und das Innewerden dieser Vorgänge in der Innerlichkeit unseres Wesens. Die fühlende Innerlichkeit oder die Seele, der leibliche Organismus, die Luft- und Aetherwellen erscheinen doch hier in einer Zusammenstimmung, die kein Zufall ist; das Auge ist im Mutterschooss nicht durch Aetherwellen, das Ohr nicht durch Luftwellen präparirt, aber beide aufs feinste für beide Bewegungen und zwar für einen bestimmten Umfang, eine bestimmte Geschwindigkeit derselben organisirt: der Zweck des Sehens, des Hörens wird erfüllt; — und es ist die innerliche Anlage der Seele durch Luft- und Aetherwellen mittels der Erregung von Ganglienzellen des Gehirns zu Ton- und Lichtempfindungen veranlasst zu werden. Sie ist zur Empfänglichkeit für diese äusseren Vorgänge gestimmt, ihr Wesen kommt kraft derselben zum Selbst- und Weltbewusstsein. Und von Roth zu Orange und Gelb, zu Grün und Blau, durch das Violett wieder zu Roth bildet sich ein geschlossensr Kreis: wir können von jeder Farbe aus durch alle andern hindurch den Weg wieder zur ersten finden; alle Modificationen sind in der Fülle dieser Uebergänge im Farbenkreis enthalten; er ist in sich geschlossen, die sogenannten ultravioletten Strahlen können chemische Wirkungen, aber keine Lichtempfindungen hervorrufen. So ist die Seele auch hier die hervorbildende, harmonisirende Thätigkeit, und Volkelt hat mit Recht bemerkt: nicht in der Netzhaut, wie Goethe wollte, liegt das Bedürfniss nach Totalität; und es zeigt sich auch hier: nicht fertige seelische Gebilde, nicht Ideen, aber Functionslagen und Normen der Thätigkeit sind das Apriorische in uns; sie gelangen zur Verwirklichung, wenn die entsprechenden physikalischen Bewegungen und physiologischen Reize an die Seele herantreten, und aus den Empfindungen bilden wir Anschauungen, Vorstellungen, und erbauen nach logischen

Digitized by Google

Digitized by Google

gehe einen Schritt weiter: Es ist dieselbe Bildkraft, dieselbe Phantasie, welche den Stoff, die Kräfte der anorganischen Natur zu unserem Leibe gestaltet, aus unseren Empfindungen die Anschauungen der Dinge entwirft, innere Stimmungen in Mienen, Geberden und Lauten äussert, und die Ideale der Kunst in Erz und Marmor, in Farben und Tönen, in der Sprache verwirklicht. Ich habe das in der Aesthetik dargestellt.

Nur so von dem einigen Wesenkern aus, der in sich als leibgestaltende Lebenskraft wie als Vermögen des Selbstbewusstseins waltet, nur so wird es uns verständlich, dass wir von innen auf die Welt wirken, die Einwirkungen der Welt in uns aufnehmen. Im Leibe steht die Seele innerhalb des Naturmechanismus, und da gilt für alle Vorgänge die Erhaltung der Energie; innerlich aber entwickelt sie, von der Aussenwelt erregt, ein Reich des Fühlens, Denkens und Wollens, und steigert sich ihre Energie nicht blos extensiv durch die wachsende Fülle von Empfindungen und Vorstellungen, von Thaten und Erinnerungen, sondern auch intensiv zu einem Vermögen höherer Leistungen im Zusammenhang mit der Geisterwelt. Und wie ich als das Wirkende in allen Bewegungen eine Fülle individueller realer Kraftcentren annehme, so stehen mir an der Stelle einer allgemeinen räthselhaften Lebenskraft alle die mannigfaltigen individuellen Organisationskräfte, welche eingegliedert in den Weltzusammenhang in Wechselwirkung mit den anorganischen Kräften das organische Leben bilden, und in und mittels desselben das ideale Reich des Geistes.

Es bleibt durchaus unerfindlich wie zwei getrennte Weltsphären, Geist und Natur, dualistisch auseinandergehalten als ausgedehnte Körperlichkeit und immaterielle wohl gar raumlose Geistigkeit einander beeinflussen, und dennoch erleben wir fortwährend die Aeusserung unserer Innerlichkeit, unseres Willens durch die Bewegungen der materiellen Aussenwelt, sowie die Verinnerlichung der Dinge, der Bewegungsvorgänge in unserem Empfinden und Denken. Der Beistand Gottes, welchen Geulinx in Anspruch nimmt, um das Entsprechen von Empfindungen und Willensbestrebungen mit körperlichen Eindrücken und Bewegungen hervorzubringen, erklärt das Wunder durch ein grösseres neues, und löst doch zugleich das Erlebniss, dass wir es sind, welche Sonnenstrahlen als Licht empfinden und redend unsere Lippen, schreibend unsere Hand

Digitized by Google

bewegen, in blossen Schein auf. Geulinx selbst setzte schon neben die fortwährend frischen Eingriffe Gottes eine ursprüngliche Einrichtung, wonach Leib und Seele wie zwei Uhren so gebaut sind, dass sie stets die gleiche Zeit angeben. Leibniz nahm dies auf; aber seine prästabilirte Harmonie, wonach die verschiedenen Monaden unabhängig von einander so wirken, dass ihre Vorstellungen, ihre Bethätigungen stets zusammentreffen, macht doch alle Wesen zu Automaten, befestigt eine Kluft zwischen ihnen, und hebt die Wechselwirkung auf, in welcher erfahrungsgemäss für uns die Eigenschaften der Wesen zur Erscheinung kommen. Dass aber die eine Substanz wie bei Spinoza nicht blos in der doppelten Daseinsweise der Ausdehnung und des Denkens für unsere Auffassung erscheint, sondern dass die Ordnung und Verkettung der Ideen stets dieselbe sei wie die der Dinge, der realen Vorgänge, kommt doch über den allgemeinen Mechanismus nicht hinaus, vereinerleit, wo doch die grossen Unterschiede der Nothwendigkeit und der Freiheit, des Natürlichen und des Sittlichen, des Einen und Vielen uns thatsächlich entgegengetreten, und hat immer nur Körper und Körperbewegungen und daneben Vorstellungen und Gedankenfolgen, aber kein persönliches Selbstbewusstsein. Wir müssen unterscheiden innerhalb der Einheit, müssen unterscheiden die Erhaltung der Energie im Kreislaufe der Aussenwelt von der Steigerung der Energie in der Innenwelt im Fortschritt der Geschichte, und wir können es, wenn wir als das Gemeinsame die individuellen Kraftcentren, als das Unterschiedliche die anorganischen und organisirenden Kräfte annehmen, ohne zu verkennen, dass auch dort Innerliches sich äussert, dass auch hier Natürliches die Grundlage bildet, das, indem es zu sich selbst kommt, auch die Einflüsse und Beziehungen der von aussen wirkenden Wesenheiten verinnerlicht und zum Selbst- und Weltbewusstsein, die untrennbar sind, emporsteigt. Bei Spinoza kommt der Unterschied, bei Cartesius und Geulinx die Einheit, bei Leibniz die Wechselwirkung nicht zu ihrem Recht, immer wird zu Schein verflüchtigt, was wesenhaft ist, und der Schein doch nicht erklärt. Es ist ja wahr, die Wirklichkeit bietet uns in der Natur fortwährend nur Bewegungsvorgänge, im Geist aber Bewusstseinszustände, Empfindungen, Strebungen, Gedanken; aber Bewegungen ohne ein Bewegendes und Bewegtes, Empfindungen und Willensacte ohne ein für sich Seiendes, Thätiges sind undenkbar; sub-

Digitized by Google

stanzielle Kräfte dort, das Selbst hier sind die denknothwendige Voraussetzung, und das Selbst ist im Gefühl und Bewusstsein die unleugbare Thatsache, etwas das durch substanzlose Empfindungen oder Vorstellungen nicht vorgegaukelt, das überhaupt gar nicht gemacht werden kann, sondern sich selber macht.

Wenn man noch so sehr die äusseren Formen des Geschehens im organischen Leben beobachtet und zusammenstellt, der innere Gehalt des Seelischen, Empfindung, Bewusstsein, Wille werden damit nicht aus ihnen abgeleitet. Wie kommt es, dass dieser Mechanismus in einander geschlungener Bewegungen auch verinnerlicht, auch empfunden und gewollt wird, dass ein Ich in ihm sich über ihn erhebt? Die Physiologie betrachtet den Lebensprocess wie er räumlich sich abspielt, sie erforscht den causalen Zusammenhang der äusseren Thatsachen; keine äussere Erfahrung, nur die innere kann uns lehren, dass dabei auch Seelenzustände empfunden, auch Vorstellungen gebildet und gedacht werden; nur von unserer eigenen inneren Erfahrung aus schliessen wir aus den Aeusserungen anderer Wesen auf seelische Vorgänge, die den unseren verwandt sind. Unser Empfinden, Denken und Wollen ist in seinem gesetzlichen Zusammenhang, die räumlichen Erscheinungen sind ununterbrochen causal verbunden; aber der Faden, welcher beide Welten verknüpft, die Wechselwirkung derselben ist das Problem der Philosophie. Wie kann Immaterielles, wie eine Willensregung, in das Spiel der realen Kräfte eingreifen, das nach dem Gesetz der Erhaltung der Energie verläuft? Wie können materielle Bewegungen eine Empfindung hervorrufen? Selbst Spencer sieht sich da zu der Hypothese gedrängt: dass wir es hier mit verschiedenen Seiten einer und derselben Realität zu thun haben. Er kommt auf Spinozas Idee zurück: die Ordnung und Verkettung der Gedanken ist die der Dinge, weil Eine Substanz unter dem doppelten Attribut des Denkens und der Ausdehnung sich darstellt; er sieht eine metaphysische Identität des Physischen und Geistigen in einem absoluten Realen (das aber unerkennbar sein soll!) und lässt es der inneren Wahrnehmung als geistige, der äusseren als materielle Erscheinung sich darbieten; und Dr. Eduard König folgert daraus: „Die Forderung, physische und psychische Thatsachen verknüpft zu denken, bleibt so lange eine unerfüllbare, als wir die eine oder die andere für absolut real halten, und kann nur dadurch

Digitized by Google

erfüllt werden, dass wir diese Voraussetzung aufheben, entweder für die eine Classe oder für beide." Der Materialismus macht die Bewusstseinszustände nur zu einem begleitenden Phänomen der Stoffbewegung, die ihm das Reale dünkt; der Idealismus glaubt an die Realität des Geistes und nimmt die materielle Welt für ein Gebilde der Vorstellungen, das er zur Erklärung des inneren Lebens bedarf. König lehrt einen „transscendentalen Monismus, welcher das psychische und physische Leben nicht als einseitig oder wechselseitig sich bedingend, sondern als real identisch ansieht." Aber wo ist denn diese reale Identität? Wo findet sich die Spontaneität des Denkens und Wollens im Naturmechanismus, dessen Getriebe für sich allein weder die Freiheit des Geistes, die Sittlichkeit, die Unterscheidung von Falsch und Wahr erklärlich macht? Die Intelligenz ist so wenig ein Ergebniss der Reflexthätigkeit wie die Reflexthätigkeit selbst Intelligenz ist. Der Unterschied des Materiellen und Immateriellen, der Erhaltung und Steigerung der Energie ist unleugbare Thatsache. Die verbindenden Fäden aber sind die Organisationskräfte, die ebenso naturreal wie für sich innerlich sind. Statt des unerkennbaren Transcendentalen haben wir das Erlebniss der gegenwärtigen Wirklichkeit.

Wenn die Aussenwelt nur ein beständiger Fluss wechselnden Geschehens, die Innenwelt nur dessen Spiegel im Wandel der Empfindungen und Vorstellungen wäre, so könnte eine Erklärung wie die auf Spinoza fussende von Spencer verständlich sein. Indess jenes Getriebe der Natur hat doch auch für Spencer die Atome der Materie zur Grundlage, und in der Innenwelt haben wir nicht einen blos vorüberrauschenden Strom des Werdens, sondern auch das einheitliche Bewusstsein, das ihn durchdringt, indem es zugleich das Vergangene in der Erinnerung bewahrt und auf das Kommende hinschaut. Und so müssen wir das Dauernde im Wechsel, das Einheitliche im Mannigfaltigen beachten, und da bieten sich uns wieder die Organisationskräfte dar, da sie mittels der Atome den Leib sich aufbauen und durch ihn das Organ zur Aufnahme der wirkenden Kräfte im Weltzusammenhange gewinnen, so nun auch in der Innenwelt der den Bewegungen der Aussenwelt entsprechenden Empfindungen inne werden, und als Seelen zugleich Natur- und Geisteskraft das Band der Welt bilden. Die Ströme der Bewegungen und Em-

Digitized by Google

pfindungen laufen nicht blos parallel, sie haben auch Centren, in welchen die Bewegungen als Empfindungen aufgenommen, die Vorstellungen in Bewegungen übersetzt werden.

In dem geistvollen Buch eines Naturforschers, Dr. Emil Schlegel, finde ich das Bewusstsein definirt als „die Selbsterscheinung von Naturbeziehungen, welche die Erhaltung einer bestimmten Masse für ihre Naturzwecke zum Ziele hat"; Interesse an der Erhaltung und Selbstbestimmung sind ihm Kennzeichen des Geistigen. Ich möchte vor allem betonen: das Bewusstsein ist wie die Empfindung ein Urphänomen, das sich nicht beschreiben, nicht durch Anderes erklären, sondern nur erleben lässt; aber ich möchte auch hinzufügen: es ist nichts Wesenhaftes für sich, sondern nur das seiner selbst Innesein, die Selbsterfassung und Selbstbeleuchtung unseres Wesens; es bringt also eigentlich nichts hervor, sondern erhebt nur zur Klarheit das was an sich vorhanden ist, die Zustände wie die sie tragende und erfahrende Realität. Jene Selbsterscheinung der Naturbeziehungen, so vortrefflich sie das Innewerden der Empfindungen, das Insichfinden derselben bezeichnet, muss ich darum umformen in das Erscheinen der Naturbeziehungen im Selbst.

Aber von hier aus eröffnet sich der Blick auf die Steigerung der Energie durch die Ausbildung der Sinnesorgane, welche mit der Gliederung des Organismus auch die Beziehungen der Innerlichkeit zur Raumwelt vermehren. In der Zelle, in den einfachsten Lebewesen zeigt sich als Trieb und Empfindung, also von innen bedingt oder verinnerlichend, was in der anorganischen Natur als Abstossung und Anziehung erscheint. Vom Sehen kann man ja nicht reden, aber wenn die Vorticellen sich dem Lichte zuwenden, so zeugt dies von ihrer Wechselwirkung mit den Sonnenstrahlen, und nach Engelmanns Beobachtungen ist an ihnen aus ihren Bewegungen eine geschlechtliche Erregung und dadurch erhöhte Thätigkeit zu erkennen. Und so zeigt sich ein Aufdämmern des seelischen Innenlebens als das Interesse, das die kleinsten Lebewesen an ihrer Erhaltung und Selbstbestimmung nehmen; Hunger und Liebe geben auch hier sich als die Mächte kund, die das Getriebe in der Gesellschaft erhalten, und damit erweist sich ein bestimmender Mittelpunkt im werdenden Organismus als Quell des Lebens. Seine Ziele und Zwecke sind noch nicht zahlreich, aber die vorhandenen verfolgt er mit der Sicherheit

Digitized by Google

und Energie, die daraus entspringt, dass eben das Ganze noch auf wenige Beziehungen concentrirt ist; diese Beziehungen wachsen so wie die belebte Körpermasse sich gliedert, Nervenknoten, Sinneswerkzeuge, Füsse, Arme, Flügel sich bilden; die Organe der Empfindung und der freien Bewegung entsprechen einander. Nicht durch erwägende Ueberlegung vollzieht das Thier jene zweckmässigen Handlungen, die wir instinctive nennen, sondern seine innere Triebkraft ist eingegliedert in den so mannigfachen Naturzusammenhang, der ihm weckend und fördernd entgegenkommt, und indem es der Beziehungen inne wird, wirkt es denen und dem eigenen Wesen gemäss mit jener Sicherheit, die nicht wie bei uns durch Erwägungen aller Art beeinflusst wird, sondern auf den nächsten gegenwärtigen Lebenszweck gerichtet ist, nicht Vergangenheit und Zukunft und das Ganze des Daseins im Auge hat. Und gibt sich die höchste Begabung des genialen Menschen nicht auch in der Sicherheit kund, mit welcher er das ihm Nothwendige, ihm Zusagende ergreift und vollbringt? So hat Goethe aus der Tiefe des eigenen Wesens bekannt: „Alles was wir Erfinden, Entdecken im höheren Sinne nennen, ist eine aus dem Innern am Aeusseren sich entwickelnde Offenbarung, die den Menschen seine Gottähnlichkeit vorahnen lässt; es ist eine Synthese von Welt und Geist, welche von der ewigen Harmonie des Daseins die seligste Versicherung gibt."

Die vielen Zellen, welche im Leibe, ihrem Organismus, verbunden sind, leben alle, und unser Selbstgefühl hängt als Gesammtstimmung davon ab, wie die mannigfaltigen Gebilde innerlich beschaffen sind, aber unser Bewusstsein ist damit doch kein „Summationsphänomen" der selbständigen Elementartheile, sondern die Selbsterfassung der Centralmonade, die allerdings ihre Kraft verstärkt durch die Mitarbeit all der Kräfte, die sie an sich herangezogen hat.

Unser über die Erhaltung und Fortpflanzung des Organismus weithinausreichendes Wirken im geistigen Leben, in Sittlichkeit, Kunst und Wissenschaft wäre nicht möglich, wenn unsere Seele als Organisationskraft sich dem Leibe und seinem Gedeihen mit Absicht und Bewusstsein widmen müsste; nur wenn der Leib wie für sich selber lebt und in den Sinneseindrücken, den Gehirnbewegungen dem Geiste das Material für dessen freie Bethätigung bietet, wird uns das Reich des Geistes über dem

Digitized by Google

Naturmechanismus möglich. Hier tritt wieder das Behalten des einmal Gewonnenen, die Einübung in wiederholte Leistungen ein, wodurch solche sich auch ohne bewusste Absicht, ohne bestimmte Willensweisungen vollziehen. Wie wir allmählich unsere Glieder bewegen und gebrauchen lernen, so gehen auch im Gehirn die Gedanken leicht auf geebneten, gebahnten Wegen, oder vollziehen die inneren Bewegungen ihre Materialisirung rascher, je geläufiger sie ihnen geworden ist. Wir brauchen, wenn wir lesen gelernt haben, nicht mehr zu buchstabiren, wenn wir einer fremden Sprache mächtig sind, nicht mehr die Worte erst ins Deutsche zu übersetzen, und mit erstaunlicher Raschheit überträgt der Clavierspieler die Gesichtsbilder der Noten in die ganz sichere Bewegung der die Tasten anschlagenden Finger. Wir achten beim Lesen nicht auf die Form der Buchstaben, sondern denken an den Sinn, den sie ausdrücken, an die Ideen, die sie uns mittheilen, und folgen spielend den Gemüthsbewegungen des Musikers, die er in den Tönen offenbart. Die Steigerung der Energie, die uns hier so förderlich, so unentbehrlich ist, finden wir auch darin, dass was für den werdenden Organismus Lebensaufgabe war, was seine ganze Kraft in Anspruch nahm, nun als gelöste Aufgabe ihm erhalten bleibt, und ihm nun höhere Leistungen möglich macht.

Wundt hat solche Mechanisirungen in seinem System der Philosophie mehrfach erörtert und ihnen die verdiente Aufmerksamkeit zugewandt. Alles Zweckmässige leitet er von Willenserweisungen ab, die durch Einübung ihre Arbeit mechanisiren. „Jede Uebung besteht in der Mechanisirung ursprünglich mit Bewusstsein geübter Willenshandlungen.“ Den Uebergang aber von Willensbewegungen in automatische Vorgänge gründet der philosophische Naturforscher auf die dreifache Interpretation der Lebenserscheinungen, indem chemische Processe nach denselben Gesetzen und Bedingungen wie in der anorganischen Natur und physikalisch-physiologische Reize und dadurch verursachte Bewegungen zugleich von psychischen Vorgängen begleitet sind. Hier waltet der Wille und er erscheint als das Bestimmende und Ursprüngliche. „Nur desshalb kann der Wille auf der vollkommensten Stufe des Lebens sich selbst als den Beherrscher des lebenden Körpers entdecken, weil er von Anfang an solche Herrschaft ausgeübt und auf diese Weise sich allmählich in dem

Digitized by Google

Körper, den er sich zu einer functionellen Einheit zusammenfasst, das Hilfsmittel zur Realisirung seiner Zwecke und gleichzeitig durch die Veränderungen, welche jede Zweckleistung zurücklässt, das Substrat seiner eigenen Weiterentwicklung geschaffen hat."

Wundt hat einen guten Schritt vorwärts gethan, wenn er im Willen den Schlüssel für die zweckmässigen Formen und Thätigkeiten der Organismen sucht; die Einwirkung der Philosophie, zumals Schopenhauers, auf die Physiologie zeigt sich hier in erfreulicher Weise. Aber ich muss immer wieder zu bedenken geben: Wille ist mit Intelligenz vereintes Streben und Wirken eines realen Wesens, nicht etwas an und für sich, und so werden wir stets auf die lebendigen Organisationskräfte hingeführt. Was der zur Geistigkeit entwickelte Wille des Menschen leistet, zur Verwirklichung seiner Zwecke die Dinge und Umstände auswählend sich anzueignen und zu verwerthen, das einfachste Wirken des Organismus trägt es im Keime in seinen wahlverwandten Beziehungen zur anorganischen Natur, in der Gestaltung und Erhaltung des eigenen Wesens. Ich bin mit Wundt vollkommen einverstanden, wenn an die Stelle des Willens, der hier doch offenbar als Naturkraft und zugleich als geisterleuchtet aufgefasst ist, die Seele, die individuelle Organisationskraft, gesetzt wird, deren Function eben der Wille so gut wie das Bewusstsein ist. Wie die Zelle sich als empfindlich und bewegend erweist, so geht bei steigender Gliederung auch die Arbeitstheilung in Nerven und Muskeln zu reicheren Leistungen voran; Lebensweise und Organisation bedingen gegenseitig einander. Nun ist aber in unserem menschlichen Leibe der Wille von der unmittelbaren Lenkung vieler Organe entlastet, und er scheint beschränkt, indem sie sich seinem unmittelbaren Einfluss entziehen. Die Ernährungsfunction, die Verdauung, ist den chemisch-physikalischen Wirkungen überlassen, die von niederen Nervencentren geleitet werden: die Bewegungen des Herzens, der Kreislauf des Blutes, die Athmung, die absondernden Drüsen sind durch automatische und reflectorische Centren zu einem System verbunden, das mittels umfassender Selbstregulirungen jede einzelne Leistung dem Zwecke des Ganzen anpasst; vom Gehirn aus üben Gemüthsvorgänge ihren Einfluss; aber der Wille selber kann sich nun auf ideale Arbeiten richten, wenn jene Naturprocesse ohne sein fortwährendes Eingreifen ihren regelmässigen Verlauf haben. Dass jenes

vielgliedrige, mannigfach arbeitende System aber seiner Entstehung nach aus einem zufälligen Zusammenwirken äusserer Lebenseinflüsse materialistisch begriffen werden könne, das findet Wundt mit Fug unmöglich; indess auch eine von aussen ordnende Intelligenz erscheint ihm unstatthaft zur Erklärung; verständlich und ausreichend erscheint ihm die Annahme, dass alle jene automatischen Wirkungen aus wirklichen von einem zwecksetzenden Willen geleiteten Bewegungen entsprungen sind. Indem jede gewohnheitsmässig ausgeführte Bewegung allmählich bleibende Veränderungen der nervösen Leitungsbahnen hervorbrachte, hat sich der ursprünglich von einem zwecksetzenden Willen geleitete Vorgang in einen rein mechanischen umgewandelt. Luft zu schöpfen, Nahrung aufzunehmen, Stoffe auszuscheiden waren nach dieser Auffassung ursprünglich Ziele des Willens noch einfacher Wesen, die sich gerade dazu in einem System von Herz und Lungen, Magen und Drüsen entwickeln konnten, weil das einmal Geübte und Errungene bewahrt und zur Grundlage neuer Thätigkeit gemacht wurde. Was ich stets betont habe: dass alles Organische in Natur und Geist Selbstbildung ist, dass wir uns empordienen müssen, das bekräftigt hier Wundt, wenn er die Selbstschöpfung der organischen Welt als Vorstufe der geistigen Entwicklung bezeichnet. Aber nothwendig scheint mir dabei wieder die Annahme, dass das Organisationsprincip sich nicht aus vielen kleinen Willen und Zellen zusammensetzt, sondern vielmehr als Centralmonade diese sich anbildet und der thätige Keim für die Blüthe und Frucht der geistigen Entwicklung ist.

Diese Lebensansicht schliesst sich jener anderen an, welche den Menschen nicht als etwas Neues, Frischgeschaffenes in die Welt treten lässt, sondern ihn zur Krone der ganzen seitherigen irdischen Entwicklung macht. Geschaffen kann ja ein Organismus seinem Begriffe nach gar nicht werden, da er sich von dem Mechanismus dadurch unterscheidet, dass er von innen heraus durch eigene Thätigkeit sich entfaltet und gestaltet; so konnte immer nur die Zelle der Keim und Ausgangspunkt sein, und diese wird sich doch viel besser im Leib eines höheren Thieres entwickeln als im Meerschlamm, dort wo ihr die nöthige Nahrung vorbereitet, eine Stätte gewährt ist. Dass aber aus den einfachsten Lebensformen der Protisten die Rosen und Eichen, die Rosse und Löwen so wenig wie der Mensch durch Stoss und Zug von aussen rein mechanisch

Digitized by Google

nicht zurechtgedrückt und herausgezerrt sind, wie die materialistischen Anhänger Darwins mit ihrer zwecklosen Zweckscheu behaupten, scheint mir doch einleuchtend. Die Anpassung an neue Bedingungen und Verhältnisse, die Verwerthung derselben für den Wettbewerb um die Güter der Welt ist ja doch ohne die eigne Thätigkeit, ohne den Bildungstrieb des Lebendigen nicht zu verstehen; das Todte passt sich nicht an und reckt und streckt sich nicht nach dem Genuss der Nahrung und Begattung; aus der blossen Veränderungsfähigkeit geht auch keine aufsteigende Reihe der Wesen hervor, dazu bedarf es der Vervollkommnung.

Die einfachsten Lebewesen vollziehen als Zelle die gesammten Thätigkeiten im Zusammenhang mit den äusseren Reizen. Die Nährflüssigkeit erregt sie zur Nahrungsaufnahme, und in der Fülle des aufgenommenen Stoffes mögen wir wieder die Anregung zu Abscheidungen finden, welche die Fortpflanzung bedingen. Aber ein innerer Trieb muss da sein um geweckt zu werden, ein Empfindungsfähiges muss da sein um den Einfluss der Aussenwelt als Reiz zu spüren; und wenn später die Specialisirung der Lebensthätigkeiten eintritt, wenn besondere Zellen und Zellencomplexe für das Licht, für die Bewegungen, für die Luft gebildet werden, so bewirken doch Luft, Licht, Stoss diese Specialisirung nicht, wenn auch durch häufig wiederholte Einwirkungen von aussen die Empfänglichkeit für sie gesteigert wird, die Uebung eine Gegenwirkung oder eine Umbildung in Empfindungen erleichtert und die Organe fortbildet. Auch Lamarck lässt die Organe durch die Functionen bestimmt werden, welche auf dem Bedürfniss des Organismus beruhen. Doch weder der Trieb zur Functionsthätigkeit für sich, noch blos die Beschaffenheit äusserer Einflüsse, sondern die Wechselwirkung beider bedingt die Bildung und Fortentwicklung der Organe.

Wir sehen, dass alles Lebendige äussere Einwirkungen durch entsprechende Gegenwirkungen beantwortet; darin liegt der Keim der Intelligenz und des Willens. Denn die Einwirkungen, mechanischen Bewegungen werden ja erst dadurch zu den bei den Physiologen so beliebten Reizen, dass der Organismus sie spürt, sie verinnerlicht, sie in sich findet, sie empfindet, und die passende Reaction auszuführen ist Sache des Willens, des von der Empfindung erweckten Handelns; in der Unterscheidung mannigfacher Einwirkungen beginnt die Intelligenz, und in

Digitized by Google

der Auslösung von Empfindungen durch bestimmte Bewegungen und in der Richtung derselben zeigt sich die bestimmende Thätigkeit des Willens. Wer auch die Vervollkommnung in der aufsteigenden Entwicklung des Lebens noch ausseracht lässt, der wird doch neben der Variabilität ein Dauerndes und Erhaltendes annehmen, wie diess thatsächlich in der Vererbung geschieht.

Blicken wir zunächst wieder auf das Geistige. Wir besitzen nur was wir erwerben, was wir durch eigene Thätigkeit in Empfindungen und Anschauungsbildern, Gedanken und Thaten in uns hervorgebracht haben. Das wäre sehr wenig, wenn wir für uns allein wären, alles durch uns allein machen müssten; wir entwickeln uns in der Gemeinsamkeit mit andern, die uns ihre Erfahrungen und Arbeiten mittheilen; wir müssen solche allerdings in uns wieder hervorbringen, aber diese Reproduction ist doch viel leichter als die erste Gestaltung. Wir lernen, indem wir nacherzeugen und behalten was Andere gethan und gedacht haben. So empfangen wir von Aelteren den Ertrag ihres Lebens, wie diese wieder von Vorgängern belehrt worden waren, und so bildet sich die Ueberlieferung der Völker, der Menschheit von den Anfängen der Cultur, von der Prägung des Lauts zum Ausdruck der Eindrücke der Welt und der Gedanken im Wort bis zu den Schätzen der Wissenschaft, die in den Bibliotheken aufgespeichert sind. Wir leben von dem Erbe der Vergangenheit, indem wir es aneignen, es vermehren und Anderen vermachen. Die Gesetze der Römer, der Griechen, der Juden, der Germanen wirken fort in unserem Recht, und wir erfreuen uns eines organischen Wachsthums in Sitten, Staatsformen, Glauben und Wissen. Jede neue Generation erwächst, indem sie sich einlebt in die Ueberlieferung der früheren, und für jede gilt dabei Goethes Spruch:

Was Du ererbt von Deinen Vätern hast,
Erwirb es um es zu besitzen.

In diesem Erwerben steigert sich unsere Kraft um neue Aufgaben zu lösen, höhere als den Ahnen möglich war. Jeder geschichtliche Mensch macht die Processe der Menschheit in ihrem langen Emporgang rasch durch, um nun als frische Persönlichkeit sie weiterzubilden. Mythologische Anschauungen der Kindheit, religiöse und verständige Weltauffassung, freies Forschen und die Darstellung der höchsten Ideen nach

Digitized by Google

eigener Vernunft sind Stufen im Bildungsgange der Völker und der Menschen, und es ist ja indische Sitte, dass die Vedagläubigen neben den Verehrern der einen Weltseele, die an brahmanische Bräuche und Lehren sich Bindenden und die in eigener Anschauung ohne Satzungen und Ceremonieen in das Wesen des Seins sich Vertiefenden ruhig neben einander leben, und der geistig Herangereifte weiss, dass er die früheren naturgemässen Formen selber durchlebt hat, dass sie alle für besondere Gemüthszustände berechtigt sind.

Ist eine Seite des rechtwinkligen Dreiecks 3, die zweite 4, die dritte 5 Zoll gross, so sind die Quadrate der ersteren, 9 und 16, gleich dem Quadrate der dritten, 25. Es war eine Grossthat des mathematischen Geistes als Pythagoras fand und bewies: dies gilt von allen rechtwinkligen Dreiecken, das Quadrat der Hypothenuse ist gleich dem der Katheten. Dieser Satz wird jetzt von den Knaben gelernt; er ist eine Grundlage der fortschreitenden Mathematik geworden, Stereometrie, Trigonometrie sind durch ihn möglich geworden, und nach dem Vorgang von Archimedes, Hipparch und Cartesius konnten Leibniz und Newton in der Analysis des Unendlichen wieder ein Mittel für neue mathematische Lösungen auch von Aufgaben bilden, welche Astronomie und Physik der Wissenschaft stellen. So waren Laplace und Gauss die Erben grosser, reicher Ahnen, und wirkten mit dadurch vermehrter Energie den Problemen der Mechanik des Himmels und des Erdmagnetismus gegenüber. Für die Kriegsführung seiner Zeit hatten die Befestigungen von Paris durch Thiers die Stadt uneinnehmbar gemacht; Moltke vollbrachte sie doch, als er seine Energie nicht blos durch Napoleon und Clausewitz, sondern auch durch die Erkenntniss von Eisenbahnen, Locomotiven und elektrischen Telegraphen genährt hatte und diese Mittel zur Kriegsführung verwerthete. Ohne Sophokles und Shakespeare kein Goethe und Schiller. Wir können sagen: ohne Prometheus und Hamlet kein Faust; aber weder Aeschylos noch Shakespeare hätten ihn dichten können; hier musste Goethe das Erbe des 18. Jahrhunderts antreten. Das Gedächtniss der Menschheit hat die Schrift zur Hilfe genommen, hat in ihr gleichsam mechanisirt, was jedes einzelne Glied der Menschheit in sich lebendig machen, sich aneignen kann. Und so zeigt sich in der Cultur, in Kunst und Wissenschaft, in Recht und Sitte die Steigerung der Energie extensiv wie in-

Digitized by Google

tensiv: es ist so viel mehr Bildung, viel mehr Wissen, viel mehr Geistesarbeit heute vorhanden als vor drei- oder zweitausend Jahren, und von der Wissenschaft aus, von der Energie aus, mit welcher diese für das Leben fruchtbar gemacht ward, hat das Leben selbst eine andere Gestalt gewonnen.

Damit ist nicht gesagt, dass der Sohn die Energie des Vaters überbiete; der Vater kann sein Wissen, seine Kraftentwicklung nicht unmittelbar übertragen, der Sohn muss alles durch eigene Willensthat in sich erzeugen, und die Selbstherrlichkeit, die Freiheit des Menschen ist nur möglich, wenn auch Nachlässigkeit, Trägheit, Schwäche, Scheu vor dem Ernst und dem Wagniss der Initiative stattfinden können. Auch hat jede Persönlichkeit ihre originale Gabe, und die Eltern mögen leiblich und geistig wohl Stoff, Atmosphäre, Anregung bieten, aber die Organisation ist Sache der frischen Organisationskraft.

Die Vererbung ist ja auch in der Natur nicht zu leugnen. Die Veränderungen, welche ein Wesen im Zusammenwirken innerer und äusserer Ursachen erworben, können auf die Nachkommen übergehen; es ist nicht blos der allgemein menschliche und der nationale Typus, es sind Gesichtszüge, Anlagen, ja besondere Geberden und Talente, die von den Eltern auf die Kinder übertragen werden, ja oft brechen die verwandten Erscheinungen der Grosseltern bei den Enkeln deutlicher hervor, die bei den Eltern latent geblieben oder doch nicht zu rechter Geltung gekommen. Wie der Gärtner, der Thierzüchter Exemplare, welche eine Form oder Eigenschaft vorwiegend gemeinsam haben, mit einander paaren, um die Besonderheit bei den Nachkommen wieder zu erhalten, so verfährt nach Darwin auch die Natur mit geschlechtlicher Anziehung der Individuen, und mit der Auslese im Kampf ums Dasein, wo die Wesen erhalten bleiben und sich zu einander gesellen, welche ihn durch ihre Beschaffenheit bestehn und sich veränderten Bedingungen am leichtesten anpassen. Und so werden durch die Fortpflanzung höhere Individualformen als Gattungstypen dauernd und wieder der Ausgangspunkt aufsteigender Entwicklung. So haben nach der Descendenzlehre alle höheren Organismen sich stufenweise aus einfachen Protisten emporgebildet, und wie der Culturmensch in der Erziehung und im

Digitized by Google

Lernen durchlaufen sie rasch in der embryonalen Entwicklung, im Ei, im Mutterleibe den ganzen Process der Lebensgeschichte ihrer Ahnen.

Nun ist doch die Vererbung für eine materialistische Auffassung vielmehr ein ungeheures Problem, als dass damit die Frage nach dem Zusammenhang der Naturgeschichte gelöst werden, mit Ausschluss von Bildungstrieben und Zwecken die ganze emporgehende Reihe der Lebendigen aus blossen Zusammenhäufungen von Stoffpartikelchen rein mechanisch erklärt werden dürfte. Denn es entsteht die Frage: wie machen es doch die Atome des Organismus, dass einige von ihnen, die sich ablösen, die Fähigkeit empfangen, die Form des Ganzen wiederherzustellen, ja in den Kindern auch geistige Anlagen, sittliche Richtungen, Krankheiten wie Tüchtigkeiten wieder erscheinen, ja durch die Kinder unbemerkt hindurch bei den Nachkommen wieder auftauchen zu lassen? Man muss die Sache, den Hergang nur in seinen Momenten unterscheiden. Häckel z. B. sagt, dass Charles Darwin sein Naturforschertalent vom Grossvater ererbt habe. Da bestand also wohl für den Materialisten im Gehirn des Grossvaters eine Configuration von Ganglienzellen, welche diese Geistesrichtung bedingt hat; jede Zelle besteht wieder aus vielen Moleculen. Im Körper des Grossvaters aber löst auch eine kleine Peitschenzelle, ein Spermatozoon, sich ab; die Stoffpartikelchen dieses Fädchens sind vielleicht mit dem Gehirn in Berührung gekommen, vereinzelt im Gehirn gewesen, haben aber dort sich nicht zusammengefunden. Sie dringen befruchtend in ein Eilein, das auf ähnliche Art im Schooss der Grossmutter entstanden ist, und das wächst aus vielen frischen Moleculen, die von Pflanzen und Thieren stammen, zum milliardenmal grösseren Organismus von Darwins Vater, und dieser Leib, in beständigem Stoffwechsel lebendig, producirt in seinem Gehirn keinen Sinn für Naturforschung. Aber es löst auch in diesem Leibe, nicht im Gehirn, nach vielen Jahren wieder ein Samenfädchen sich ab, befruchtet wieder ein Frauenei, und aus der Zelle wird wieder in fortwährendem Stoffwechsel ein Haufwerk von Milliarden Zellen; und wenn nun nach vielen Jahren der grosse Darwin als genialer Naturforscher unsere Bewunderung verdient, so frage ich die Materialisten: wie haben doch jene ersten Stoffpartikelchen es fertig gebracht, dass sie nicht blos immer andere erregten sich zum Organismus zusammenzuballen, sondern auch eine wissen-

Digitized by Google

schaftliche Thätigkeitsweise zu entfalten, die diese vorher gar nicht übten, die erst in einer zweiten Generation nach vierzig Jahren mit verstärkter Kraft in neuen Stoffpartikelchen sich zeigte? Wenn hier kein Welträthsel ist, so gibt es keines. Aber die Welträthsel sind ja thatsächlich gelöst durch das Weltprincip, durch die wirkenden Kräfte der Welt, und es kommt darauf an, dass wir das Princip und die Kräfte so auffassen wie es denknothwendig ist, wenn sie den Thatsachen der Erfahrung gewachsen sein sollen.

Geistvolle Naturforscher, wie Nägeli und A. Weismann, haben darum auch ein bleibendes Element angenommen, das von einer Generation zur andern übergeht, ein Keimplasma, dessen ein Theil von den Eltern auf die Kinder, von den Kindern auf die Enkel übertragen wird, eine allgemeine Gerüstsubstanz, wie der Botaniker sagt, mit der Tendenz ihre Eigenschaften auch in den Nachkommen zu bewahren und zu vervollkommnen. Ein jeder Theil des Organismus soll nach Weismann an die Keimzelle Elemente abgeben, welche dann bei der Entwicklung die gleichen Theile des Organismus wiedererzeugen. Bei den einfachsten Wesen, die nur Zelle sind, besteht die Fortpflanzung in der Bildung einer zweiten Zelle; da lösen dann in der Sprossenbildung einzelne Glieder sich ab und können selbständig bestehen, weil noch die Arbeitstheilung nicht vorangeschritten, die Sonderung des Organismus in mannigfache Theile mit mannigfachen Functionen noch nicht vollzogen ist. Wo solches geschehen, da muss nothwendig eine eigenartige Keimzelle gebildet werden, in welcher ein Auszug des ganzen Organismus mit der Fähigkeit zur Entfaltung eines ähnlichen Gebildes begabt erscheint. Man hat in neuerer Zeit im Zellenkern den Träger der fortschreitenden Lebensentwicklung erkannt; er spaltet sich, wenn die Zelle gewachsen ist, und die zwei Kerne werden ein Mittelpunkt zweier Zellen; bei der Zeugung kommen die Zellenkerne des Eis und des Samenfadens zusammen, und aus ihrer Einigung und Durchdringung gehen die weiteren Zellen durch Spaltung hervor. Nun der Zellenkern hat wieder seinen Kern, der ihn erregt, und dies ist die individuelle Organisationskraft! Weismann wollte dabei nur die Eigenschaften sich vererben lassen, welche dem Keimplasma ursprünglich zukommen, aber keine erworbene; während Eimer die Beispiele von der Vererbung erworbener Eigenschaften häufte, und Wundt

Digitized by Google

gerade betonte: „dass die wichtigste Triebfeder für die Vervollkommnung und Differenzirung der Functionen in der Ausübung der Functionen selber und in den bleibenden Wirkungen dieser Uebungen gelegen ist.“ Wenn die Erfolge der Uebung sich befestigen und fortpflanzen sollen, so müssen auch die erworbenen Eigenschaften vererbbar sein, wobei natürlich nicht die plötzlich, sondern die allmählich, in wiederholter Thätigkeit erworbenen voranstehen.

Das sich fortwährend erhaltende Keimplasma, das Idioplasma sind Hypothesen, keine Thatsachen der Erfahrung, und sie setzen wieder voraus, dass in den Atomcomplex derselben gar viele Bestandstücke aus allen Organen oder wenigstens aus Hauptformen wie Nerven, Muskeln, Knochen etc. eingegangen sind, und zwar mit dem Vermögen solche Organe wieder zu gestalten; sie setzen voraus, dass in der vom elterlichen Organismus abgelösten Ei- und Samenzelle die ganze Entwicklungsgeschichte vorgebildet liege, und dass alle aus dem Organismus scheidenden Elemente ihre Functionen den neueintretenden überliefern. Wir müssen also mit Wundt Triebacte, kleine Willenskräfte in ihnen annehmen, aus denen dann auch die seelischen, bewussten Leistungen des Organismus sich zusammensetzen sollen. Ja wenn die etwas Zusammengesetztes wären! Sie sind es so wenig wie die Empfindung Roth die Wahrnehmung von 450 Billionen Aetherschwingungen in der Secunde ist, sie sind einfache Lebensacte eines einheitlichen Selbstes.

Oder haben wir Weismann und Nägeli vielmehr so zu verstehen, dass es nur das Anordnungsprincip der Ei- und Samenzelle ist, was von den Eltern stammt, was in der Neubildung der Zelle sich erhält und als Keimplasma gleicher Art auch der Ausgangspunkt für das Leben der Nachkommen wird? Mir scheint das gewiss, denn sonst kämen wir ja auf die alte Einschachtelungstheorie zurück, wodurch in Adam und Eva die ganze Menschheit enthalten war. Der Kern der Keimzelle zieht die neuen Elemente in sein Bereich, seinen Bewegungsgang, seine Anordnung herein; es sind stofflich immer neue Atome da, aber das eigenthümliche Bildungsprincip der Eltern lebt in den Kindern fort. Die Anordnungsweise aber kann als Idee oder Form nicht unmittelbar bewegen und wirken, es bedarf dazu einer thätigen Kraft, und nur als solche ist sie Anordnungsprincip.

Digitized by Google

Auf diese, auf die individuelle Organisationskraft werden wir also hingewiesen, wenn wir nach einer Ursache fragen, welche der Vererbung gewachsen ist. Nicht die wechselnden Elemente, sondern die bleibende, sie verbindende Wesenheit ist es, die einem in ihr Machtbereich gelangten Lebenskeim den Stempel ihres Gattungstypus und ihrer Individualität aufprägt, ihn im Getriebe der eigenen chemisch-physikalischen wie physiologisch-psychischen Processe reifen lässt, so dass er Anlagen, Formen, Richtungen von ihr empfängt, die er nun eigenthümlich weiterbildet. Denn es ist immer eine frische originale Triebkraft, die sich nun entwickelt, und es sind Anlagen und Dispositionen, die wohl Hemmungen z. B. auch in Bezug auf Krankheiten bereiten können, denen aber auch von innen und aussen entgegengearbeitet werden kann, sowie die Förderungen, die sie bieten, selbständig verwerthet werden müssen. Da es dieselbe Seele ist, welche als leibgestaltende Lebenskraft den physischen Organismus bildet und zugleich als Trägerin des Bewusstseins den geistigen Organismus in der Innerlichkeit aufbaut, so haben die Kinder leiblich und geistig Züge der Eltern, aber beidemal ist ihnen doch eigentlich nur der Stoff geboten, den sie selber zu formen haben. Wie könnten Geschwister auch sonst so unähnlich, leiblich und geistig verschieden sein? Es bilden sich im elterlichen Organismus Zellen, in welchen sich seine Lebensthätigkeit concentrirt wie die Lebensthätigkeit der Pflanze im Samen; so kann neues, selbständiges Leben mit gleichen Bildungsgesetzen, Trieben und Anlagen aus ihnen erwachsen, während innerhalb des so bestimmten Typus die originale Wesenheit sich bethätigt. Es sind nicht einzelne Atomkräfte im Körper, sondern die den Stoffwechsel durchdauernde, alle jene Kräfte einigend durchwaltende Organisationskraft, von welcher aus der neue Lebenskeim bestimmt wird, und von welcher aus auf ihn die elterliche Natur sich vererbt.

Die Frage wird weiter sein: ob bei der Befruchtung die neue Organisationskraft erzeugt wird, oder ob sie nur die Bedingungen ihrer Entwicklung erhält. Die Doctrin der Jesuiten lässt bekanntlich jede Seele frisch von Gott geschaffen werden, während die Dominikaner die Erzeugung durch die Eltern annehmen. Auf beide Weise haben wir eine Schöpfung aus Nichts; doch wird bei der zweiten Fassung der Zusammenhang der Gattung bewahrt, und so haben Theologen um der Erbsünde

Digitized by Google

willen sich ihr zugeneigt, zumal die Physiologen hier die Hand zur Verständigung bieten. Allein die Möglichkeit der Schöpfung aus Nichts müsste erst erwiesen werden; denn dass die elterlichen Seelen sich theilen, wie Rudolf Wagner lehrte, widerspricht doch dem Begriff des Atoms, dem Begriff und Wort Individualität. Wir bewahren den Wahrheitsgehalt der Creationslehre, wenn wir festhalten: die Eltern machen das Kind nicht, es wird ihnen ebensogut geschenkt, es ist etwas Neues; aber es wird die Seele nicht aus Nichts geschaffen, sondern sie tritt aus der Latenz, aus der Verborgenheit und Gebundenheit im System der Kräfte nun zu selbständiger bildender Wirksamkeit, oder zum Bewusstsein, zur Geistigkeit hervor; — und wir bewahren die Wahrheit der Zeugung durch die Eltern, die dem Kinde den Stoff und die Möglichkeit der Entwicklung bereiten und dadurch in ihm fortleben, leiblich, gemüthlich ein ihnen Verwandtes ins irdische Dasein rufen.

Es bleibt eine weitere Frage: Erhält der frische Lebenskeim durch die Vorbildung im väterlichen und mütterlichen Organismus sofort die Befähigung Menschenseele zu sein und als solche leibgestaltend, fühlend, denkend zum Geiste, zur Persönlichkeit zu werden, indem er im Mutterschoosse rasch, während neun Monaten, die Reihe der wesentlichen Bildungsformen vom Beginn als Zelle nach Art der Protisten bis zur Menschengestalt durchläuft, — oder ist er bereits als Organisationskraft auf verschiedenen Stufen in Form der Seelenwanderung lebendig gewesen? Schon die alten Aegypter und Inder deuten es an, was Giordano Bruno bestimmt ausgesprochen: wir werden stets das, dem wir uns verähnlichen, steigen dadurch empor oder herab. Auch Platon hat schon gelehrt, dass nach dem Tode sich die Seele dasjenige zum neuen Leibe gestalte, was in ihrem Gemüth als Grundneigung vorhanden war. Auch Goethe neigte solcher Ansicht zu, sah in der Seele eine Monade, der im Getriebe der Welt stets die Handhaben geboten werden um in dasselbe einzugreifen; und Lessing fragte: Ist nicht die ganze Ewigkeit mein? Hübbe-Schleiden hat in dem Buch „Lust, Leid und Liebe“ die Darwinische Ansicht von der aufsteigenden Lebensentwicklung im Anschluss an Häckel mit der indischen Weltanschauung in Verbindung gebracht; er hat dargethan, dass nicht Gattungen und Formen sich fortbilden, sondern Individuen höhere Formen und Gattungstypen ausbilden, und von den einfachsten

Digitized by Google

Zuständen der Protisten, ja der Atomkräfte, sich zur Geistigkeit empordienen. Jeder gegenwärtige Zustand ist stets das Ergebniss der vorhergehenden Lebensthätigkeit, und so kann der Mensch sich für sein Sein verantwortlich fühlen. Und so langte ja auch Kant bei dem intelligiblen Charakter des Menschen an, der sich sein Loos für die Zeitlichkeit bestimmt, und kommt du Prel durch die mystischen Erscheinungen des Seelenlebens zum transscendentalen Subject, das sich selbst die neue Lebensgestalt, die neuen Lebensverhältnisse, zur Strafe oder zum Lohn, stets zur Fortentwicklung wählt, und demnach in vorhandene Daseinsbedingungen eintritt. Die sich erhöhenden Lebensformen der Organisationskraft lichten auch unsern Blick in die grauenvolle Mordnatur, wo die höheren Wesen niedere verzehren; für diese ist ja dann der Tod die Thür zu edlerem Leben!

Wie man sich hier entscheide, für was der Fortschritt der Wissenschaft bessere Gründe darbieten möge, eines glaub' ich steht doch fest: die Steigerung der organischen Kraft, nicht blos im geistigen Leben, sondern auch in der Natur, wo die erworbenen Eigenschaften bewahrt und weiterentwickelt werden, wo in der Uebung durch Mechanisirung des Zweckmässigen und unter dem Einfluss der Aussenwelt das Gewohnte bleibende Gestalt gewinnt, und so im Verhältniss zu den Protisten der Vorzeit und zu den Thieren niederer Ordnung eine Fülle höherer Wesen geboren wird, so dass die organische Natur nicht blos quantitativ, sondern auch qualitativ mächtig gewachsen ist, die Organisationskräfte in den mannigfaltigen Gebilden des Pflanzen- und Thierreichs extensiv und intensiv viele neue und herrliche Leistungen hervorbringen.

Das Wachsthum der Energie vollzieht sich kraft der Erinnerung im Innenleben, und von da aus bilden sich auch die entsprechenden höheren Formen des äusseren Organismus, wie gesteigerte geistige Thätigkeit das Gehirn tiefer furcht und durcharbeitet, wie die geübten Muskeln kräftiger und geschmeidiger werden. Und so glaub' ich erhalten die tiefsinnigen Worte Beleuchtung und Bestätigung, welche Goethe bei Betrachtung von Schillers Schädel niederschrieb:

Was kann der Mensch im Leben mehr gewinnen
Als dass sich Gott-Natur ihm offenbare,
Wie sie das Feste lässt zu Geist verrinnen
Und wie das Geisterzeugte fest bewahre.

Digitized by Google

Die Steigerung der Energie in der Innerlichkeit, die dann auch in der Aussenwelt Gestalt gewinnt, bildet die nothwendige Ergänzung zum Kampf ums Dasein, zur natürlichen Zuchtwahl und zur Vererbung, um den Emporgang des Lebens in der Natur zu erklären, zu verstehen, und so knüpfe ich hieran die Frage, welche Goethe hoffnungsreich an Voigt richtete: „Ob nicht Natur zuletzt sich doch ergründe?“

Die ganze Menschheit ist auf Erden erschienen, und jung wie sie ist hat sie in Staat und Kunst, im Glauben und in der Wissenschaft, in sittlichen Thaten doch ein Reich des Geistes aufgebaut, dem im Innern Gewonnenen auch mannigfache Verwirklichung in Worten und Werken verliehen, — jung wie sie ist und zugleich die Erbin von all dem, was in der Naturgeschichte wohl im Lauf von Millionen Jahren in der fortwährenden Steigerung der Organisationskraft errungen worden ist, und leicht macht sich der Einzelne in leiblicher und geistiger Entwicklung das ihm Nothwendige und Heilsame zu eigen um damit weiter zu arbeiten.

Wenn wir seit Menschengedenken keine neuen Gattungsformen entstehen sahen, aus dem Menschen selbst sich keine höhere Lebensform physisch hervorbildete, so dürfen wir wohl sagen: in ihm hat die Natur ein Ziel erreicht, die Organisationskräfte sind Träger des geistigen Fortschritts geworden, der Mensch ist geschichtebildend, und Staatsverfassungen, Kunststile, Religionen, in Wissenschaften verwirklichte Ideen bezeichnen nun neue Typen seines Emporganges: diese Naturideale, diese Gemüthsideale, diese Geistesideale kommen in ähnlicher Weise zur Darstellung, wie jeder Mensch als Naturkraft sich leibgestaltend erweist, dann fühlend seiner inne wird, und im Selbst- und Weltbewusstsein auch für sich zum Spiegel des Universums sich gestaltet.

Das All ist ein System von Kräften, die nicht isolirt, wie Leibnizische fensterlose Monaden sich entwickeln, sondern vielmehr einander fensteroffen, auf einander bezogen sind, so dass die Welt in ihrer Wechselwirkung besteht, sie in ihrer Wechselwirkung die Phänomene des Raumes und der Zeit fortwährend produciren, nicht aber in Raum und Zeit wie in Realitäten, in fertige Behälter hineingebracht werden. Das Nebeneinander der Wesen, das Nacheinander ihres Thuns und Leidens ist die Form alles Realen, das für sich existirt, sich behauptet und die mannig-

Digitized by Google

faltigen Zustände, die mannigfachen Veränderungen im Wechselspiel der Kräfte durchdauert; das Ewige, das Reale, auch des Geistes, der Seele ist nicht raum- und zeitlos, wo es ja nirgendwo und nirgendwann wäre, sondern es setzt seinen Raum und seine Zeit als anziehende und abstossende Kraft, als lebendige Bewegung; in der Bewegung sind ja Raum und Zeit mitbedingt. Ein System von Kräften in allseitiger Wechselbeziehung ist aber nur möglich als Entfaltung und Selbstbestimmung ursprünglicher Einheit, die alles ordnend durchdringt, in ewiger Schöpfung die eigene Wesenheit verwirklicht. „Spinoza hätte recht, wenn es keine Monaden gäbe," — pflegte Leibniz zu sagen. Wäre nur die eine Substanz und alles Besondere, Endliche nur vorübergehende Modification, nur auf- und abtauchendes Gebilde derselben, so würde, wie Bayle schon gesagt hat, Gott als Türke mit sich als Oesterreicher Krieg führen, so wäre — was allen abstracten Pantheismus aufhebt — die Macht der Selbstsucht und der Sünde unerklärbar, Selbstbestimmung und Freiheit der Persönlichkeit unfassbar. Aber den eigenen Wesenskern erfassend erheben sich die Organisationskräfte zum sich selbst bestimmenden Willen und Bewusstsein, und können sie nun, sich selbst suchend, selbstsüchtig nur das Ihre erstreben, andern Kräften widerstreben, ihren gemeinsamen Lebensgrund verkennen, sich innerlich von ihm nicht blos unterscheiden, sondern auch abscheiden; und so nennt Jacob Böhme das Böse einen selbstgefassten Willen zur Eigenheit, einen abtrünnigen vom ganzen Wesen — und eine Phantasei. Denn nur in seiner Einbildung ist er für sich allein, in Wirklichkeit ist und bleibt er eingegliedert in das Ganze und kann nur das ausführen, wofür die Bedingungen, die mitwirkenden Kräfte im Weltlauf vorhanden sind. Und diese Nothwendigkeit des gemeinsamen Seins macht sich, wie die Eigenart im Selbstgefühl, so als Gemeingefühl in der Liebe geltend, und kraft des alles Endliche durchwaltenden, in ihm sich offenbarenden und mächtigen Unendlichen kann das Selbst sich selbst, die Selbstsucht, überwinden und der erlösenden Liebe sich theilhaftig machen. Solche gewaltige, entscheidende Lebenserfahrungen und damit das Verständniss des Christenthums als Erlösungsreligion ergeben sich uns, wenn wir die Seele als realen Wesenskern, als Organisationskraft und Quelle des Bewusstseins erfassen; und unsere Freiheit wird uns als fortwährende Befreiungsthat, als Selbstbehauptung

Digitized by Google

gegen die Einflüsse der Aussenwelt, als Selbstherrschaft über die Triebe der Innenwelt verständlich, wenn sie ihre Wurzel in der Natur hat, wenn ein ureignes Können allen Wesen zukommt, wenn thätige Kraft das Wesen der Dinge ist, und wenn innerhalb der Metamorphose der Kraft, der Erhaltung der Energie im Naturmechanismus, die Steigerung der Energie in der Innerlichkeit und von da aus auch im Wirken der Organisationskräfte, in den äusseren Daseinsformen, das Princip des geistigen, des organischen Lebens ist. Selbstvervollkommnung ergibt sich als unsere Lebensaufgabe.

Und dann ist es die Urphantasie des Unendlichen, die als unbewusst bildende Kraft im Reiche der Natur waltet, in den einzelnen realen Wesen wirkt, zu denen das Unendliche sich bestimmt, in denen es sich erschliesst und denen es die Möglichkeit der Selbsterfassung, der Freiheit, des künstlerischen Gestaltens gewährt, welches sich überall da bezeugt, wo wir Gefühle in Formen übersetzen, Anschauungen aus Empfindungen entwerfen, innere Zustände in Bewegungen der von uns selbst organisirten Leiblichkeit äussern. Was unsere Seele als unbewusst bildendes Organisationsprincip leistet, das muss sie selbst erst durch Beobachtung und denkende Betrachtung sich zum Bewusstsein bringen; sie hat auch von ihr selbst keine angeborne Idee, sie steht in dieser Beleuchtung dem eignen Wesen ähnlich wie fremden Wesen gegenüber. Also hat nicht der Wille als zielbewusste Thätigkeit, sondern unbewusst zweckmässig wirkende Kraft die Organe in aufsteigenden Lebensformen gebildet. Und so werden wir auch hier über die Natur hinaus auf den göttlichen Lebensgrund hingewiesen, der aus sich über unser Wollen und Verstehen hinaus die ursprünglichen Lebenskeime schöpferisch, aus dem eigenen Wesen schöpfend, entfaltet, so dass sie die Gabe zweckmässig gestaltender Thätigkeit von ihm empfangen, so dass die ewige Urphantasie, uns unbewusst, in unserer Phantasie waltet, bis wir uns selbst erfassen und nun mit Bewusstsein an der Aufgabe der Selbstvervollkommnung arbeiten. Wie aber auch in dem höchsten menschlichen Phantasieleben, im genialen künstlerischen Schaffen, das Beste nicht mit Reflexion gemacht, nicht berechnet und mit bewusstem Verstande hervorgebracht, sondern von den Meistern selbst als Eingebung, Offenbarung, Erleuchtung bezeichnet wird, das habe ich in der Aesthetik ausführlich erörtert und dadurch erklärt,

Digitized by Google

dass wir in Gott leben, weben und sind, und daher sein „Anhauchen", das auch ein Goethe für unentbehrlich bezeichnete, aus dem Innersten des alldurchwaltenden Unendlichen spüren, als Impuls von Innen erfahren können. Alles Grosse in der Geschichte geschieht im Zusammenwirken göttlicher und menschlicher Thätigkeit, — diesen Gedanken hab' ich in meinem Buch über die Kunst im Zusammenhang der Culturentwicklung an vielen Stellen als Ergebniss gewonnen und als leitende Idee der Darstellung behandelt; „die Weltgeschichte ist nicht ohne eine Weltregierung verständlich", — dieser Satz Wilhelm von Humboldts drückt eine ähnliche Ansicht aus. Das Walten der Götterwelt an und über dem Getriebe der menschlichen Bestrebungen bei Homer veranschaulicht dichterisch meine Idee; die hebräischen Propheten und Geschichtschreiber haben im Sinne Humboldts geredet. Ich glaube wir müssen die ganze Anschauung auch auf die Natur übertragen, und in den organischen Bildungen wie namentlich in allem Aufsteigen zu höheren Lebensformen erkennen: alles ist zugleich göttlich und natürlich, individuell in endlicher Gestaltung kraft des einwohnenden und überschwebenden Unendlichen.

Der Materialismus hat die Seele geleugnet, und da er sich für eine naturwissenschaftliche Erkenntniss ausgab, hat er Glauben in den Massen der Halbbildung gefunden, und haben viele Menschen ihre Seele verloren. Die Leugnung der Sittengesetze, der freien Selbstbestimmung, der Unterscheidung von Gut und Bös, von Falsch und Wahr ist die nothwendige Folge dieser theoretischen Verirrung auf praktischem Gebiet, und sie würde schon viel ärgere Verwüstungen angerichtet haben als in der Selbst- und Genusssucht und dem in der Commune zu Paris einmal schon vollzogenen Umsturz der gesellschaftlichen Ordnung bereits erschreckend hereingebrochen sind, wenn nicht die gute Zucht der christlichen Gesittung nachwirkte, wenn nicht der Kern der Menschen besser, gesitteter wäre als solche verneinende Theorien der Selbstverthierung. Und es ist den Materialisten nicht wohl geworden bei ihren Lehren, der Pessimismus und die Vereklung am Leben ist gerade in besseren Naturen der Erfolg wie der Gegenschlag gegen eine Lehre, die den Menschen zum blossen Sinnenwesen macht. Und andrerseits hat das Ungenügen an der Seelenlosigkeit schon Millionen dem Spiritismus zugewandt, wodurch Tischklopfen, Geisterschriften und Materialisationen die sinnenfällige Kund-

Digitized by Google

gebung von Seelen auf mitunter unerklärliche Weise erfahren werden soll. Wir brauchen nicht auf die Bestätigung der geglaubten Thatsachen zu warten, die sich oft als Betrug, oder als Täuschung und Werk der Einbildungskraft ergeben; denn die wache Betrachtung der Tagseite der Natur, die Erfahrung des eignen innern Lebens gibt uns dieselbe Erkenntniss, die dort aus der Nachtseite der Natur und aus äusseren Kundgebungen erlangt wird: die Seele ist real, sie trägt den Quell der Organisation und des Bewusstseins in sich, und ihr Fühlen, Denken und Wollen ist uns das ursprünglich Gewisse. Doch ist es interessant wie die Naturwissenschaft von Zeit zu Zeit sich den geheimnissvollen Erscheinungen des Seelenlebens zuwendet, nachdem sie solche geleugnet, wie denn nun der Hypnotismus in den Umkreis der Beobachtung und Forschung eingetreten ist und dadurch ein beglaubigtes Material von Thatsachen gewonnen wird, die wieder die Brücke zum Somnambulismus und zu der Wechselwirkung von Empfindungen und Gedanken führen, die als Gedankenübertragung, als Telepathie, sich darstellen. Der lebhafte Antheil, welchen Kant an Schwedenborg nahm, zeigt wie vorurtheilsfrei er auch hier war, und seine nun wieder durch Vaihinger und du Prel hervorgezogenen Vorlesungen über Metaphysik, welche Pölitz herausgegeben, beweisen, dass so Vieles seine persönliche Ueberzeugung war, was er in den Träumen eines Geistersehers mit ironischen Wendungen vorgetragen. Wir gehören nach ihm zur grossen Republik der Geisterwelt, und wenn sie für unsere gegenwärtige Sinnlichkeit auch eine jenseitige ist, so sind ihm Kundgebungen, Erscheinungen aus derselben doch nicht unmöglich, nur dass er auch daran festhielt: die Einwirkungen geschehen auf unsere Innerlichkeit, und von dieser aus kann kraft der Phantasie unser Gehirn, unser Nervensystem erregt werden das innere Bild auch zu empfinden und visionär nach aussen hin zu objectiviren, wie wir das ja fortwährend vollziehen, wenn wir die von aussen erweckten Empfindungen uns in der Erscheinungswelt veranschaulichen, sie ausser uns vorstellen. Sehr viel kommt auf die exacte Beobachtung an, auf die kritische Prüfung des für thatsächlich Gegebenen. Eduard von Hartmann ist in der Annahme des Ueberlieferten weit gegangen, und hat z. B. zur Erklärung von Schriften auf zusammengeschlossenen Schiefertafeln den lenkenden seelischen Einfluss auf eine dem Organismus entströmende Nervenkraft

Digitized by Google

weiter ausgedehnt als mir statthaft scheint. Mir sind nach eigner Erfahrung alle für Geld berufsmässig arbeitenden Medien verdächtig, doch ich bin auch auf diesem Gebiete dem Grundsatz treu: die Theorie hat sich nach der Wirklichkeit, nach der Erfahrung zu richten, nicht umgekehrt. Aber die grosse Wirksamkeit der Einbildungskraft auf unsere Leiblichkeit lässt auch ihr vieles zuweisen, was für objectiv ausgegeben wird, weil es den Auffassenden so erscheint. Die Grundanschauung du Prels von der Seele als dem Vermögen der Organisation und dem Quell des Bewusstseins, die er aus den Betrachtungen des Somnambulismus und Spiritismus folgert, hab' ich aus dem wachen Leben und Denken längst gewonnen. Sie ist ja nicht neu, ist die in der ganzen Menschheit unmittelbar lebendige, und kein Geringerer als der nüchterne Aristoteles hat sie wissenschaftlich dargethan. Ihm ist die Seele Energie, thätige Kraft, die als Entelechie das Ziel und die Zwecke ihres Daseins in sich trägt und verwirklicht, und wenn er die Seele der Pflanzen die ernährende, die des Thiers die fühlende, die des Menschen die denkende nennt, so betont er selber: in den höheren Stufen bleiben die niederen erhalten; damit ist ihm die Organisationskraft zugleich Bewusstseinsquell. Und wenn bei Aristoteles das in sich vollendete selige Sein Gottes das Weltleben wie ein Magnet lenkt, als das Beste, Ersehnte, Erstrebte zu sich emporlockt, so kann man auch den Begriff unserer Entwicklungslehre bei ihm sowohl vorgebildet als vervollständigt, durch die Betonung des Zieles und Zweckes ergänzt finden. „Das Wahre war schon längst gefunden, hat edle Geisterschaar verbunden, das alte Wahre fasset an!“ So Goethe, der sich ja auch vom jugendlich pantheistischem Naturalismus zur Ethik, zu einer monadischen Seelenlehre emporarbeitete.

H. J. Fichte sagt einmal: „Wenn Newton mit Recht behauptete, dass die Erklärungsprincipien nicht ohne Noth zu vermehren seien, so muss als zweiter ebenso giltiger Kanon zugleich hinzugefügt werden: dass sie dann allerdings vermehrt oder gesteigert werden müssen, wenn die Thatsachen eine ungezwungene Erklärung aus den bisherigen Principien nicht mehr zulassen.“ Jede höhere Wesenstufe in der Natur ist ein solcher neuer Anfang und macht ein neues Erklärungsprincip nöthig. Gleichwie der mechanischen Erklärungsweise, welche in der unorganischen Natur ihre volle und ungeschmälerte Geltung hat, es niemals gelingen

Digitized by Google

wird die Erscheinungen des Lebens vollständig und ohne Zwang zu begreifen (— dass da die analytische Mechanik ein Ende hat, wo die Empfindung, wo die sittliche Freiheit anhebt, hat Duboys-Reymond ja sehr dankenswerth selbst ausgesprochen —), ebensowenig werden blos realistische Principien ausreichen, um die Urthatsache des sich verdoppelnden Bewusstseins aus dem Begriffe des einfach Realen herauszuklauben. — Aber ebenso führt die einseitige Betonung des Bewusstseins und Bewusstseinsinhalts als des einzig und unmittelbar Gewissen zum Solipsismus, zur absurden Behauptung, dass der Denkende allein sei und alles nur ein Vorgang in seiner Vorstellungswelt, — wenn man nicht der Causalität zur Erklärung dieser Innenwelt das Recht gestattet transscendent zu werden, über sich hinaus viele wirkende Kräfte anzunehmen, welche eine denknothwendige Bedingung der Empfindungen sind.

Thatsächlich: was haben wir? Uns selbst als empfindende, denkende, wollende Persönlichkeit in und mit einem lebendigen Leib, dem Organ unserer Beziehungen zur Aussenwelt; — und ausser uns lebendige Organismen, die durch ihr Thun sich als geistbeseelte erweisen. Also keinen Dualismus von Leib und Seele, sondern bei aller Mannigfaltigkeit in sich einige Wesen. Zu ihrem Verständniss, zur Erklärung der fortwährenden Wechselwirkung des Inneren und Aeusseren, Geistigen und Natürlichen reicht das eine Princip aus, das reale, als Naturkraft wirkende Organisationsprincip, das zugleich sich selber erfasst und die Einflüsse der materiellen Welt als Empfindungen in sich hervorbringt, die geistige Welt im Bewusstsein aufbaut. Die Beobachtung unserer selbst und Anderer lässt in dem beständigen Fluss leiblicher Veränderungen ein in sich beharrendes Wesen erkennen, zumal wir ohne ein solches gar nicht von Veränderungen reden könnten, wenn wir selbst dem rastlosen Wechsel dahingegeben wären. Dies Eine ist das in uns Denkende, Wollende; macht man daraus aber ein rein Geistiges, sagt man: der Mensch besteht aus Leib und Seele, aus der raumzeitlichen Materie und dem raum- und zeitlosen Geist, — so ist dieser Geist nirgendwo und nirgendwann, und so ist eine Wechselbeziehung des Materiellen und Immateriellen unerklärlich, so ist dem Selbstgefühl widersprochen, durch das wir unser als eines einigen Wesens inne sind. Man kam also nicht von der Wirklichkeit, sondern von falscher Annahme aus auf die Hypothese des Occasio-

Digitized by Google

nalismus, der prästabilirten Harmonie, die wir gar nicht bedürfen, sobald wir an der Organisationskraft festhalten, die in sich den Quell des Bewusstseins trägt, welches aber kein ruhender Zustand, sondern fortwährende Selbstthat ist. Es war das Recht des Materialismus, wenn er dem Dualismus gegenüber die Einheit des Menschen festhielt, nur opferte er sie sogleich der Vielheit, dem Haufwerk der Stoffelemente, ohne je erklären zu können, wie solche nicht blos einen empfindenden Organismus bilden, sondern durch blosse Ortsveränderungen ein in sich einheitliches Denken und Wollen, ein Selbstbewusstsein hervorbringen. Aber wir danken dem Materialismus, dass er festhielt: dieselben physikalischen Gesetze, dieselben chemischen Elemente bestehen und walten in der organischen und in der anorganischen Natur; allein es ist ein Widerspruch, dass Einheit aus Zusammensetzung hervorgehen solle; im Gehirn haben wir immer nur eine Fülle von Ortsveränderungen der Molecüle; und wie diese dazu kommen, ihrer inne zu werden, ihrer Realität eine einige Idealität gegenüber zu setzen, eine Subjectivität, die nur ihr Phänomen sein soll, während sie erst in einer solchen zu Objecten werden, das wird nie nachgewiesen, der ungeheure Sprung wird gläubig von Nachsprechern nachgemacht, und allmählich mechanisirt sich seine Bahn wieder im materiellen Substrat des Denkens, im Gehirn, so dass es den Menschen schwer wird loszukommen. Das Denken soll Gehirnprodukt sein, und das Gehirn selber ist ein aus unseren Empfindungen Erschlossenes, zunächst und zuerst — wie die ganze Welt — unsere Vorstellung. Das Zweite wird zum Ersten gemacht, während mir das Erste die individuelle Organisationskraft ist, die sich das Gehirn zum Organe bildet, und mittels desselben in sich das Licht des Bewusstseins entzündet, in dem sie sich von der Welt und von den Vorgängen der eigenen Innerlichkeit unterscheidet, durch eigene Willensthat sich selbst zur Geistigkeit erhebt, als Ich sich selber setzt.

Seit es Wöhler gelang den Harnstoff darzustellen, haben die Chemiker mit wachsendem Erfolg die in den lebenden Organismen bereiteten chemischen Verbindungen kunstvoll und methodisch hergestellt. Man hat daraus oft geschlossen, dass kein Unterschied der organischen und anorganischen Natur anzunehmen sei. Allein jene Darstellung geschieht unter ganz andern Verhältnissen, bald unter einem Drucke, bald bei einer

Digitized by Google

Temperatur, die im Organismus nicht vorkommen, und dann sind es immer nur Producte, nicht das Producirende, nicht die lebendige Zelle, nicht der lebendige Mensch, was aus der Retorte hervorgeht. Man hatte gemeint durch die Gesetze der Diffusion und Endosmose die Nahrungsaufnahme vom Darm aus rein chemisch und physikalisch erklären zu können; die Physiologie hat aber hier eine wählerische Zellenthätigkeit erkannt, die gleich den einfachsten Thieren das gerade ihr Zusagende aufnimmt, und heute sagt bereits G. Bunge: „Je eingehender, vielseitiger, gründlicher wir die Lebenserscheinungen zu erforschen streben, desto mehr kommen wir zur Einsicht, dass Vorgänge, die wir bereits geglaubt hatten physikalisch und chemisch erklären zu können, weit verwickelterer Natur sind und vorläufig jeder mechanischen Erklärung spotten.“ So sammelt die Epithelzelle der Milchdrüse aus dem ganz anders zusammengesetzten Blut alle organischen Bestandtheile gerade in dem Gewichtsverhältnisse in welchem der Säugling ihrer zu seinem Wachsthume bedarf. Weit entfernt blos als abscheidende Filter zu wirken, erhalten Leber und Nieren das Blut in seinem normalen Zustande, indem sie fern halten oder modificiren, was zu seiner Zusammensetzung untauglich ist, und ausscheiden, was es von aufgelösten Gewebbestandtheilen bei seinem Kreislaufe aufgenommen; die Leber verändert das was ins Blut eintreten will; die Nieren entfernen das Ueberflüssige und Fremde; und es sind besondere Zellen, welche mit Arbeitstheilung hier zweckmässig eingreifen. „Dieselbe unerklärliche Fähigkeit die Stoffe in zweckmässiger Weise zu trennen und zu vertheilen zeigt jede Zelle unseres Körpers,“ sagt der genannte Lehrer der physiologischen Chemie; in der Activität sieht er das Räthsel des Lebens. Die organisirende Kraftthätigkeit ist damit anerkannt; denn das Räthsel ist ja thatsächlich in der Wirklichkeit gelöst, und besteht nur für den Verstand, der das rechte, ursprüngliche Wort des Räthsels, die Seele, verloren hat.

Ebenso erkennt die neuere Botanik den Zusammenhang der Formgebilde der Pflanze mit deren Leistungen für den Organismus, und damit wird die richtige Teleologie auch hier wieder in die Naturwissenschaft aufgenommen, welche in der Verwirklichung der Lebensidee das Ziel der Thätigkeit und ihrer Gestaltungen erkennt. Die Achse des Samens hat ein oberes und unteres Ende, und dieses wird durch die Anziehungskraft

Digitized by Google

senkrecht nach dem Mittelpunkt der Erde gezogen, während jenes senkrecht nach oben strebt; dieses wird zum Stamm, das andere zur Wurzel, die Wurzel entfaltet sich in freier Faserung zur Stoffaufnahme in der Erde, vom Stamm entwickeln sich die Zweige, um in dünnen breiten Blättern der Luft eine grosse Oberfläche zu bieten zur Aufsaugung der Kohlensäure, und unter Einwirkung des Lichts dieselbe zu zersetzen, Zucker zu bilden, und daraus die Kohle zum Fortbau des Pflanzenkörpers zu gewinnen, den Sauerstoff als Lebensluft Thieren und Menschen zurückzugeben. Wo zur Beförderung des Blüthenstaubs von den Pollen der einen Pflanze zu den Narben der anderen ihn übertragende Insekten nöthig sind, da prangt die Blüthe im Farbenschmuck und trägt sie süssen Honig im Kelch, und so werden die Insekten herangelockt, von einer zur andern hingezogen. Schon im Sommer formen sich die Knospen für den kommenden Frühling nach dem Winterschlaf. So sind die Formen des Samens, der Wurzeln, der Blätter, der Blüthen gemäss dem Lebenszweck der Pflanzen in Wechselwirkung mit der anorganischen Natur gebildet, entsprechend ihren Leistungen oder Functionen im Entwicklungsprocess des Ganzen; der Naturmechanismus steht unter der Leitung einer Idee, von Spiel des Zufalls kann in dieser Gesetzmässigkeit keine Rede sein, und die Idee bedarf zur Verwirklichung einer realen Thätigkeit, der bildenden Seele.

Der weise Goethe schrieb als Erlebniss im Wilhelm Meister den licht- und massgebenden Spruch: „Alles ausser uns ist nur Element, ja ich darf wohl sagen auch alles an uns; aber tief in uns liegt diese schöpferische Kraft, die zu schaffen vermag was sein soll, und uns nicht ruhen lässt, bis wir es ausser uns und an uns auf eine oder die andere Weise dargestellt haben.“ Dargestellt haben als leiblichen Organismus in der Aussenwelt, als geistigen Organismus des persönlichen Charakters in der Innenwelt.

Auf Spinoza fussend schrieb der junge Schelling: „Nach unserer Weise zu reden können wir sagen: alle Qualitäten seien Empfindungen, alle Körper Anschauungen der Natur, die Natur selbst mit allen ihren Empfindungen und Anschauungen gleichsam erstarrte Intelligenz.“ Aber wo bleibt denn das Selbst, die wirkliche Individualität, wenn nur das Absolute Träger von Vorstellungen ist, welche Veränderungen der zu-

Digitized by Google

sammengesetzten Körper entsprechen? Wohl kann eine Idee der Seele in Gott sein, wohl der blinde Wille Schopenhauers und Hartmanns sich in Willensacten äussern, aber damit diese ihrer selbst inne werden, müssen sie einen Kern der Wesenheit in sich selber tragen. Bei Hegel hat das Einzelne, Endliche an sich keine Wahrheit, diese kommt nur dem Allgemeinen, nur der Idee zu, die ihrer Entäusserungen wohl inne wird, aber sie stets wieder in sich zurücknimmt. Die Verkennung des Individuellen ist die Achillesferse seines grossartigen Systems, aus dem wir den richtigen Gedanken entwickeln können: dass in der Welt weder Allgemeines noch Besonderes für sich besteht, sondern das Wirkliche stets das Concrete, ein Einzelnes mit gattungsmässiger allgemeiner Bestimmtheit, ein Allgemeines also individualisirt ist. Hegel selbst aber lehrt: „Der Geist ist dieses: sich ewig zu erkennen, sich aufzuschliessen zu endlichen Lichtfunken des einzelnen Bewusstseins, und sich aus dieser Endlichkeit wieder zu sammeln und zu erfassen, indem in dem endlichen Bewusstsein das Wissen von seinem Wesen und so das göttliche Selbstbewusstsein hervorgeht. Aus der Gärung der Endlichkeit, indem sie sich in Schaum verwandelt, duftet der Geist hervor."

Es bleibt das grosse Verdienst Herbarts, dass er gegen solche Verflüchtigung des Seins auf das individuell Reale hinwies, das jeder Selbsterfassung zu Grunde liegen muss, wenn diese nicht ein leerer Schein sein soll. Das reine Ich, das nichts ist als der Reflex, die Abspiegelung und der Spiegel seiner Idealität, ist ihm der ärgste aller Widersprüche; dem Ich liegt ein Reales zu Grunde, die Einzelseele, die in ihren wechselnden Veränderungen als dieselbe beharrt und die in dem Wechsel der Vorstellungen ihres Beharrens inne wird. Wir brauchen das Reale nicht mit Herbart als ganz Einfaches zu nehmen, dessen Vorstellungen Selbsterhaltung gegen Störungen sind, wobei also eigentlich nichts recht geschieht; wir können vielmehr mit Hegel die innere Unendlichkeit des Geistes festhalten, können die Fülle von Beziehungen, in welchen die Seele zum Universum steht, auch in ihr angelegt finden, so dass sie in den Formen des Empfindens und Wollens, Bildens und Denkens sich betätigt; wir können mit Leibniz sagen, dass nichts in sie eindringt, dass alles von ihr producirt wird, sobald wir nicht vergessen, dass es immer doch äussere Einflüsse sind, welche sie zur Thätigkeit des Em-

Digitized by Google

pfindens und Anschauens anregen, und so ihr Weltbewusstsein veranlassen und bedingen; aber sie muss sein, um durch eigene Willensthat zu sich selbst zu kommen, Subject zu werden, sie muss real sein, um zu bewusster Idealität sich zu erheben.

Kant nahm Raum und Zeit für nur subjective Anschauungsformen; dass sie Wirkensformen alles Realen seien, hab' ich stets betont, hat besonders J. H. Fichte wiederholt dargethan. Kant sagt in seinem Aufsatz über Sömmerings Seelenorgan: Wir wissen von unserer Seele nur durch den inneren Sinn; darum wäre es widersprechend, zugleich ihr eine Existenz beizulegen, die in den äusseren Sinn hinabreichte. Aber mit Recht fragte Fichte: Wo denn der Widerspruch liege, wenn die Seele, welcher in ihrem bewussten Zustande allerdings nur der eigene innere Sinn erschlossen ist, zugleich doch als reales Wesen durch ihre Wirksamkeit auch Object des äusseren Sinnes werde? Jedes reale Wesen bringe auch räumliche Wirkungen hervor, sobald es zu anderem Realen in Wechselbeziehung tritt, und werde dadurch Object des äusseren Sinnes, während es in seiner reflexiven Thätigkeit, in seinem inneren Selbst nur Object des inneren Sinnes sei. Wir haben nirgends lebendige Leiblichkeit ohne dass darin Seelenwirksamkeit gegenwärtig wäre, nirgends Seelenwirksamkeit ohne leibliche Organisation. An dieser Thatsache halten wir fest, wir halten an dem Zeugniss unseres Selbstbewusstseins fest: dass es nicht Vielheit, sondern Einheit ist, — und an der Erfahrung fest: dass es auf der Naturgrundlage durch eigene Willensthat sich selber zur Geistigkeit emporbildet. Das Band von Geist und Natur ist das Wesen, welches Beides ist, reale Organisationskraft, denkende wollende Subjectivität.

Das All ist ein System von Kräften, — das beweist uns die Wechselwirkung der Dinge in der Welt, und damit ist die Einheit als das Erste, sich zur Vielheit Entfaltende und Bestimmende, als das alles Mannigfaltige auf einander Beziehende und Hervorrufende anerkannt. Die Urkraft als dies das eigene Wesen Offenbarende, Organisirende ist damit Intelligenz und Wille, bewusst wollende Thätigkeit, denn nur eine solche, die in innerer Einheit alles räumlich und zeitlich ausser einander Seiende auf einander bezieht, kann für Wechselwirkung Weltkräfte disponiren, ordnen, für künftig gemeinsame Leistungen bestimmen. Wir sind wollend und wissend nicht aus dem Nichts, sondern aus unserem Lebensgrunde,

Digitized by Google

aus dem Unendlichen, in welchem wir als Endliche erstehen und bestehen, und unser Zumsselbstkommen ist Bewusstwerden, weil das ewige Wesen selber Subjectivität ist. Aber das Unendliche soll nicht Selbst sein können, weil dies nur durch Unterscheidung von anderen sich als Selbst erfasst, Gott aber als der Allseiende nichts Anderes ausser ihm hat. Aber er hat als das Eine doch das Mannigfaltige, als das Bestimmende doch das Bestimmte in sich, und kann also von diesem sich unterscheiden, sich als das schöpferische Eine über das innerlich Erzeugte, ihm Einwohnende sich erheben und so sich als Selbst verwirklichen. Denn auch wir unterscheiden uns ja unmittelbar nicht von einer Aussenwelt, sondern von unseren eigenen Empfindungen und Vorstellungen als das sie [illegible] und [illegible] Ueberschwebende.

Die Krone des Lebens, Selbstbewusstsein, Freiheit und Liebe kann nicht [illegible] werden, sie will durch eigene That errungen sein. [illegible]

Gesinnung muss der Ausbeutung der Schwachen durch die Mächtigen entgegenwirken, muss bei den Armen und Nothleidenden den Classenhass in brüderliches Gefühl der Gemeinsamkeit verwandeln. Wir Menschen sind eine grosse Leidensgenossenschaft, — dies Wort Buddha's müssen wir der sinnlichen Genusssucht, der hartherzigen Selbstsucht entgegenhalten; und das Leid zu mildern, den Kampf ums Dasein auf menschenwürdige Weise möglich zu machen, der aufstrebenden Jugend die Mittel zu individualitätsgemässer Bildung und dem Invaliden der Arbeit ein Alter ohne bedrückende Sorge zu gewähren, das ist die Aufgabe der Gegenwart. Es ist ein Wahn, dass Sünde und Zwietracht verschwinden würden, wenn die Productionsmittel gemeinsam wären und jeder nur Lohnzettel zur Wahl des Lebensgenusses empfinge; die Lohnzettel würden das Diebsgelüst der Trägen wachrufen, die Leidenschaft sinnlicher Begierde würde Mädchen und Frauen verführen, Neid, Zorn, Hass zu Mord und Todtschlag führen wie heute. Aber ebenso gewiss ist ein gesellschaftlicher Zustand grob unsittlich, in welchem berathen wird, ob die Prostitution als ein nothwendiges Uebel sich selbst überlassen oder polizeilich in Häusern der Wollust und Entwürdigung geregelt werden soll. Da kann doch nur sittliche Selbstzucht helfen, nur die wachsende Einsicht helfen, dass Männer und Frauen gleichberechtigte Kinder Gottes sind, dass es auch in geschlechtlicher Beziehung keine andre als die gleiche Sittlichkeit für Beide gibt, und Keuschheit, Reinheit ausser und in der Ehe ebenso die Pflicht des Mannes wie des Weibes ist. Wer von der Braut jugendliche Unbeflecktheit fordert, der soll sie auch als Gegengabe bieten. Aber die socialen Zustände können allmählich so werden, dass Jüngling und Jungfrau auch im Blüthenalter dem Zug der Liebe folgen können; während sie jedenfalls doch für eine Zeit lang die Pflicht der Entsagung und des treuen Wartens anerkennen, und heute schon dadurch sich des Glückes würdig machen, das ebensogut verdient sein will, wie es vom Himmel fällt. Das Selbst wollen wir bewahren; die freie Persönlichkeit wird lieber Noth und Mangel dulden als sich von den Aufsehern der Gesellschaft im grossen Raspelhaus der Socialdemokratie Arbeit und Genuss zumessen lassen; es wäre eine Abhängigkeit viel ärger wie die im Feudalismus, und bald würde dagegen der deutsche Sinn für persönliche Selbständigkeit sich empören. Doch dieser Sinn fühlt und wisse

Digitized by Google

sich auch als Glied eines grösseren Ganzen, fühlt sich darum eins mit allem Lebendigen, findet sein Wohl im Gemeinwohl, und das Wachsthum seiner Energie innerhalb des göttlichen Lebensgrundes wird auch hier die geschichtlichen Lebensformen veredelnd fortbilden.

Arbeit, rastlose Arbeit in der Entwicklung unserer Kraft zur Darstellung unseres Lebensideals als Selbstvervollkommnung ergibt sich damit als unsere Lebensaufgabe, und bis in die Natur hinab erstreckt sich das gerechte Gericht, wenn das Schmarotzerthum eine Rückbildung erleidet, sobald ein Lebendiges auf Kosten anderer von deren Errungenschaft sich erhalten will, wenn die nicht gebrauchten Organe verkümmern und die unnützen Geschlechter auf tiefere Daseinsstufen herabsinken. Kampf und Noth, Schmerz und Liebe führen uns aufwärts, und aus unserm Innern, wie es im Unendlichen seine Wurzel und sein Wesen hat, damit aus dem göttlichen Lebensgrunde leuchten ewige Ideen als Richt- und Gesichtspunkte, als Ziele der Entwicklung uns auf, und aus der Höhe wie aus der Tiefe quillt das Vermögen sie zu verwirklichen. Durch die Steigerung der Energie vermöge des Wachsthums der sich erinnernden Innerlichkeit ringen wir uns aufwärts im Emporgange des Lebens, gewinnen in fortschreitender Selbstbildung vollere, höhere Formen des Daseins, und erbauen in Gott auf dem Grunde der anorganischen Welt und ihrer Nothwendigkeit ein Reich des Geistes und der Freiheit, des Guten, Wahren, Schönen.

Digitized by Google

Digitized by Google